

DIMITRIE CANTEMIR

# DIMITRIE CANTEMIR

## OPERE

SCRIITORI ROMÂNI

EDITURA PENTRU LITERATURĂ

*București, 1969*

# DIMITRIE CANTEMIR

## D I V A N U L

*Ediţie îngrijită şi
studiu introductiv de
VIRGIL CÂNDEA*

S C R I I T O R I   R O M Â N I

EDITURA PENTRU LITERATURĂ
*Bucureşti, 1969*



**Dimitrie Cantemir, portret din perioada constantinopolitană, atribuit lui J.B. Van Mour** (**Muzeul de artă şi ceramică din Rouen**).

## STUDIU INTRODUCTIV

### ÎNCEPUTURILE LITERARE ALE LUI DIMITRIE CANTEMIR

Învăţatul apusean care ar fi venit la Constantinopol în ultimul deceniu al secolului al XVII-lea cu preocuparea de a cunoaşte mişcarea de idei politice şi culturale din capitala Sublimei Porţi ar fi avut şansa să întîlnească în anturajul înalţilor demnitari otomani, al diplomaţilor străini sau al învăţaţilor locului un tînăr moldovean a cărui formaţie cărturărească, ale cărui idei şi preocupări puteau da un bun exemplu despre procesul prin care trecea atunci gîndirea sud-est-europeană.

Unul dintre aceşti călători a fost, se pare, Jean-Baptiste Van Mour, pictorul francez stabilit la Constantinopol, care a cunoscut, cel puţin pînă la gradul de intimitate îngăduit de lungile ceasuri în care i-a zugrăvit chipul, pe Dimitrie Cantemir, fostul domnitor al Moldovei.[1] „Pînza lui poartă pe ea suficiente detalii pentru a străbate

---

[1] N. Iorga, *Congresul de istoria artelor la Paris*, în *Revista istorică*, VII, 10–12, oct.-dec. 1921, p. 233–234; acelaşi, *Un portrait français peint à Constantinoples*, în *Gazette des Beaux-Arts*, 66 (1924), p. 234–236; reprodus de N. Iorga în *Portretele domnilor români*, Sibiu, 1931, pl. 147. Portretul se păstrează în două versiuni, una la muzeul din Rouen, alta la cel din Valenciennes. Despre J.-B. Van Mour, „peintre ordinaire du Roy en Levant" v. Thieme-Bäcker, *Allgemeine Lexikon der Bildenden Künstler*, XXV, Bd. Leipzig, 1931, p. 202.

Despre identificarea şi atribuirea tabloului sus-menţionat, d-ra Popovitch, conservator al Muzeului de artă şi ceramică din Rouen, ne scria la 31 august 1965 următoarele: „Portretul identificat de domnul Iorga ca fiind acela al lui Dimitrie Cantemir pune numeroase probleme. Mai întîi aceea a originii. Se pare că nr. 180 din catalogul din 1809 — «Portret al domnului de Martainville în costum de staroste sau demnitar polonez» — corespunde cu nr. 281 din Garneray (catalogul din 1830) — «Portret al unui înalt demnitar al Moldovei sau Valahiei» — de un necunoscut. Între 1809 şi 1830, el a dispărut din cataloage. Inventarul din 1830

pînă la trăsăturile lăuntrice ale tînărului cărturar. Ea „îl arată cu ochi vii, cu fața fină, isprăvită cu o bărbie de voință. Are haina de brocart a situației sale și sabia feciorului domnesc. Cravata înfoiată la gît spune de legături prețioase cu saloanele ambasadei și coloniei franceze, care a impus cultura Parisului în casele vechiului italianism bizantin. Dar pe buclele crețe ale perucii sistem Ludovic al XIV-lea, turbanul alb și albastru arată contactul cu cealaltă cultură a Stambulului turc."[1]

Aceeași întîlnire de trăsături răsăritene și apusene apare în mărturia solului polon la Iași, Rafael Leszczyński, care-l cunoaște pe Cantemir în 1699: „un bărbat erudit în limba latină și cu educație aleasă — ca și cum ar fi fost educat în Polonia!" adaugă mîndrul șleahtic.[2] În conversația cu solul, Dimitrie se arată curtenitor, „arătînd că este fericit să vadă persoana lui, căci de mult auzise de marele său nume". Poartă „diverse discuții cu prietenii solului asupra datoriilor prieteniei". Oferă daruri orientale — „stofă de atlas pentru o vestă, o pînză pentru o haină și o năframă turcească" — dar salută „după moda polonă, înclinîndu-se". Comentează calitatea orchestrei solului pentru că „se pricepe puțin la muzică". Este nedespărțit de lîngă fratele său Antioh, domnul Moldovei, la masă, dar și la tratativele duse în cursul audienței private.

La data cînd îl cunoaște Leszczyński, Dimitrie avea nu numai autoritatea educației și erudiției sale, ci — de scurt timp — și pe aceea pe care i-o conferea publicarea unei opere mari, cu un titlu impunător, în ediție bilingvă: *Divanul sau Gîlceava Înțeleptului cu*

---

nu-i dă proveniența. Poate că este vorba de o rechiziție din timpul Revoluției. Pe de altă parte, pe dosul pînzei se citește inscripția veche: «Făcut în 1651». Ceea ce ar îndepărta și atribuirea lui Van Mour (1671—1737), și identificarea cu prințul Dimitrie Cantemir. Este sigur că Jean-Baptiste Van Mour, născut la Valenciennes în 1671, a fost la Constantinopol, unde a murit în 1737, dar marchizul de Nointel adusese la ambasada sa din Constantinopol un pictor francez Carret, născut la Troyes în 1649, ceea ce ar exclude și data de 1651. Singura șansă reală de datare este costumul modelului. Poate fi el datat cu precizie din sec. al XVII-lea, sau, dimpotrivă, de la începutul sec. al XVIII-lea? Nu pot aprecia, dat fiind exotismul costumului."

Mulțumind d-rei Popovitch pentru aceste interesante observații comunicate cu atîta bunăvoință, credem că, pînă la reluarea problemei de către un istoric de artă, nu avem suficiente motive pentru a înlătura identificarea lui Iorga.

[1] N. Iorga, în prefața la *D. Cantemir*, *Viața lui Constantin-vodă Cantemir*, București, 1925, p. IX.

[2] V. relațiunea la P. P. Panaitescu, *Călători poloni în Țările Române*, București, 1930, p. 115 și urm.

*Lumea sau Giudeţul Sufletului cu Trupul.* Ea apăruse cu cîteva luni înainte în tipografia din Iaşi.

Ultimii doi ani aduseseră un spor în personalitatea, experienţa şi reputaţia tînărului cărturar. Capuchehaie a Moldovei la Constantinopol, în 1697 participase la expediţia dezastruoasă din Ungaria, asistînd la înfrîngerea otomanilor de către Eugeniu de Savoia, la Zenta. În 1698 îşi publicase prima operă.

Căsătoria cu Casandra Cantacuzino, încheiată în primăvara anului următor, îi dă o nouă vocaţie domnească şi dreptul de a-şi întemeia pe ideea succesiunii pretenţiile sale la tronul Ţării Româneşti. Diplomat, cărturar, om politic, pretendent domnesc, om de lume — în persoana lui Cantemir erau întrunite însuşiri variate care, negreşit, au fost reflectate în opera lui.

Despre prima perioadă a vieţii lui Cantemir la Constantinopol nu există destule documente pentru a-i putea surprinde trecerea de la adolescenţă la maturitate, transformarea cumintelui beizade zălogit la Stambul în cărturarul deschis valorilor culturale din lumile atît de diferite ale Europei bizantino-turceşti, ale celei occidentale sau ale Orientului persano-arab. Mărturiile cronicarilor Nicolae Costin sau Ion Neculce privesc a doua perioadă a vieţii sale la Poartă, după 1699, cînd, prins în vîltoarea luptelor pentru domnie, Dumitraşcu-vodă trecuse pragul uceniciei în feluritele sale activităţi culturale sau politice; perioada în care toate faptele lui, alcătuirea *Istoriei ieroglifice*, ca şi frecventarea asiduă a ambasadelor sau cercurilor politice otomane sînt subsumate eforturilor ce-l vor duce, în 1710, la tronul Moldovei.

Pentru anii de ucenicie şi momentul „înfloririi" sale, cel mai bun document ni l-a lăsat însuşi Cantemir: *Divanul*, „întîia a ostenintii mele răzsădire şi odrăslire". Din această operă aflăm care era atunci primul inventar al cunoştinţelor sale: limbi străine, lecturi persane, greceşti, moldoveneşti şi latine, religioase şi laice. Aici ne dezvăluie modul său de a vedea lumea, omul, raportul dintre macro- şi microcosm, oroarea sa pentru arivismul social al feudalilor hrăpăreţi, atitudinea sa rezervată faţă de asceză şi favorabilă vieţii laice. Din paginile *Divanului* desprindem preocupările literare ale tînărului învăţat, care păstra pe masă *Gulistanul* lui al-Saadi alături de bătrînele manuscrise de-acasă, care împletea înţelepciunea lui Miron Costin cu cuminţenia lui Seneca, rigoarea lui Augustin cu morala reformată al lui Wissowatius. În prima sa operă Cantemir vorbeşte graiul moldovenesc, pe care nu-l putea uita în singurătatea sa de la

Bughdan-Sarai, și *scrie* în româna cărturarilor pe care se căznea s-o închidă, atunci, în tiparele unei exprimări sofisticate, după modelul latinei. *Divanul* este micul tezaur în care Cantemir adună învățături noi și vechi, pilde din scripturi și de la păgini, „spre slava și folosința moldovenescului niam", darul lui făcut celor rămași acasă, „mănunchiașul de flori neveștedzitoare" oferit poporului român, ca să strige: „Flori s-au deșchis în pămîntul nostru!"

Aplecarea asupra primei scrieri a lui Cantemir este singura cale de a-l cunoaște la începuturile unei îndelungate și rodnice activități pe cărturarul cel mai reprezentativ pentru trecerea de la vechi la modern din cultura românească. Monument prin excelență al umanismului nostru, *Divanul* cere examenul atent, studiul răbdător și atitudinea reverentă care condiționează înțelegerea oricărui efort venerabil al culturii române vechi.

## I. STRUCTURA ȘI CUPRINSUL „DIVANULUI"

Potrivit intenției autorului, *Divanul* se compune din trei părți: un *dialog* între Înțelept și Lume (Cartea I), un *comentariu* al dialogului, reprezentînd pledoaria Înțeleptului (Cartea a II-a), și o *conciliere* a tezelor Lumii și Înțeleptului exprimînd victoria acestuia din urmă (Cartea a III-a). Cantemir a adăugat traducerea a două texte de inspirație stoică *(Ale stoicilor porunci dzéce* și *A altuia învățătură)*, rezumînd principalele principii etice ale cărții. O *Carte de închinăciune* către Antioh Cantemir-voievod, *Cartea cătră cetitoriu*, o epistolă a lui Ieremia Cacavela către Cantemir și *Scara* formează anexele prilejuite de editarea lucrării.

Economia cărții (un *opus tripartitum*)[1] răspunde unei intenții a autorului mai degrabă decît unei necesități impuse de dezvoltarea temei înseși. Cum vom vedea mai departe, Cantemir adoptă structura obișnuită numeroaselor dispute între Suflet și Trup din literatura europeană medievală. În *Divanul* însă această structură este pur formală: substanța operei este consumată în Cartea I; Cartea a II-a este numai suma *sholiilor* la cea dintîi (ea putea fi imprimată la fel de bine ca note în subpagină); iar Cartea a III-a este un împrumut străin, și anume, traducerea lucrării lui Andrea Wissowatius: *Stimuli*

---

[1] Cum subliniază fraza de încheiere — în slavonă — a lucrării, f. $139^r$: „Slavă lui Dumnezeu cel în trei ipostaze, care după început a dat și sfîrșit *cărții celei în trei părți*".

*virtutum ac fraena peccatorum*, Amstaelodami, 1682 — scriere evident independentă de *Divanul*, căreia i se atribuie funcţia de conciliere a unor teze împăcate de fapt încă de la sfîrşitul primei părţi. Autorul a urmărit deci structura *teză-antiteză-sinteză*. Dar desfăşurarea lucrării nu este convingătoare sub acest raport. Piesa principală rămîne Cartea I; celelalte două sînt adaosuri fără îndoială interesante şi, pentru scopul cărţii, folositoare, totuşi neesenţiale în economia *Divanului*.

Personajele ce se înfruntă la procesul dezbătut în Cartea I sînt Înţeleptul şi Lumea, care — pe alte planuri ale concepţiei autorului — corespund Sufletului şi Trupului, sau Microcosmului şi Macrocosmului. Identitatea Înţelept-Suflet-Microcosm şi Lume-Trup-Macrocosm o afirmă autorul însuşi, în titlu, apoi în cuprinsul cărţii[1]. Aceste corespondenţe nu sînt însă riguros respectate în operă. După cum s-a mai observat[2], Lumea nu este natura în opoziţie cu omul *(Înţeleptul)*, ci „Lumea înşelătoare" a aparenţelor, a iluziilor, din doctrinele orientale, neoplatonice şi creştine. Această accepţiune a Lumii nu se acoperă, evident, cu aceea a Macrocosmului. Echivocul se explică prin însăşi geneza *Divanului*, care asociază concepţii creştine cu motive ale gîndirii latine medievale provenite din ermetismul oriental. Doctrina corespondenţei macrocosm-microcosm este una cosmologică, a armoniei dintre diferitele planuri ale sistemului lumii. Etica creştină în forma cunoscută lui Cantemir evită însă alunecarea spre această interpretare gnostică şi recomandă refuzul lumii sensibile şi căutarea lumii inteligibile. Iată de ce Macrocosmul — model şi temă de meditaţie capabil să-i dezvăluie omului propria sa structură pentru adepţii doctrinelor cosmologice — este în *Divanul* „această amăgélnică şi trecătoare vréme"[3].

Nepotrivirea izvorită din nuanţele deosebite ale înţelegerii lumii în izvoarele *Divanului* ocupă însă în carte prea puţin loc pentru a-l nedumeri pe cititor. Personajele centrale rămîn Înţeleptul şi Lumea, ale căror trăsături le înţelegem şi mai bine numindu-i cu termenii moderni care corespundeau unor realităţi în gîndirea românească încă de la sfîrşitul secolului al XVII-lea: Clericul şi Laicul. Pentru că — dincolo de rosturile sale etice — confruntînd două concepţii de viaţă radical opuse şi în forme neîntîlnite pînă atunci în litera-

[1] Cf. I 77, II 77. Lumea este identificată şi cu diavolul (I 76, II 76).

[2] Dan Bădărău, *Filozofia lui Dimitrie Cantemir*, Bucureşti, 1964, p. 294. Observăm însă că prin Înţelept autorul nu numeşte, cum ne-am putea aştepta, pe Filozof, ci pe *Omul virtuos*, prin înţelepciune Cantemir traducînd latinescul *virtus* (v. *Comentarii*, nr. 190).

[3] *Op. cit.*, II, 77.

tura noastră, *Divanul* reprezintă un document al procesului de laicizare a gîndirii sud-est-europene, proces în curs de desfășurare în perioada publicării cărții.[1]

*Disputa Înțeleptului cu Lumea* (I 1—75). Pornind de la un acord[2] asupra faptului că lumea este o creație divină, discuția între Înțelept și Lume ia de la primele replici o întorsătură violentă. Înțeleptul acuză Lumea că este trecătoare și amăgitoare: tot ceea ce oferă ea este nestătător — frumusețea, bogăția, demnitățile. Lumea ripostează subliniind fericirea omului, care beneficiază de toate avantajele ei. În capitolele 3—74 asistăm deci la confruntarea a două atitudini total deosebite față de lume și viață: pe de o parte, atitudinea doctrinei creștine, care, împărțind existența în temporală și eternă, atribuie celei dintîi o valoare ascetică, îndemnînd spre pregătirea pentru cea de-a doua; pe de altă parte, atitudinea omului rațional și sceptic care înțelege realist existența, limitată în durata ei, dar plină de frumuseți pe care omul nu trebuie să le disprețuiască pentru o ipotetică viață de apoi.

În apărarea pozițiilor lor, Înțeleptul și Lumea formulează atitudini sau dezvoltă concepții ale gîndirii secolului al XVII-lea, care dau o neobișnuită asprime disputei.

*Fortuna labilis* (I 3—62). Teoria „norocului nestatornic" este principala argumentare a Înțeleptului în combaterea Lumii și a vieții temporale, argumentare dezvoltată cu obișnuitele exemple despre precaritatea și caracterul iluzoriu al bunurilor pămîntești. Pentru a constringe Lumea să-și recunoască viciile, Înțeleptul îi adoptă temporar poziția, împingînd discuția la limitele care epuizează aspectele atrăgătoare ale Lumii: boala, moartea, sărăcia, distrugerea. Accente mai puternice în acest episod are:

*Critica înavuțirii nedrepte* (I 26—37). Autorul expune în aceste pagini procesul caracteristic epocii feudalismului dezvoltat al îmbogă-

---

[1] Procesul de laicizare a gîndirii sud-est-europene este atestat, spre sfîrșitul secolului al XVII-lea, de fapte variate. Răspîndirea concepțiilor necaristotelice importate din Italia, interesul crescînd pentru gîndirea exterioară celei ortodoxe tradiționale, abandonarea laturii profund metafizice a ortodoxiei în favoarea preocupărilor morale de inspirație nu numai creștină, creșterea numărului cărturarilor laici de tipul dragomanului fanariot și rolului lor în viața socială, în cultură și în politică, apariția noilor idealuri, noilor concepții despre om și viață ale negustorimii mută, treptat, gîndirea Europei de sud-est în alte coordonate.

[2] Din felul cum începe cartea: „Vrére-aşi și aşi pofti ca să te știu — precum mi să pare — o, lume falnică...", întreaga ei dezvoltare este o meditație a omului, care se întreabă ce este lumea și în ce raporturi se află față de ea. Personajele sînt Gîndul înțelept și Gîndul lumesc din om, iar tribunalul — Rațiunea însăși.

ţirii prin fraudă şi al ascensiunii sociale întemeiată pe puterea averii. Lumea reacţionează cu argumente neaşteptate într-o carte de etică creştină, argumente exprimînd neîndoielnic una din atitudinile curente în societatea sud-est-europeană de la sfîrşitul secolului al XVII-lea, şi anume:

*Tăgăduirea învierii şi a nemuririi* şi afirmarea lumii drept singura realitate de care omul se poate bucura în mod sigur (I 64–70), teze prezentate cu argumente biblice interpretate laic şi combinate cu evidenţele simţului comun. Lumea nu se sfieşte chiar să pună în discuţie existenţa sufletului dintr-o atitudine sceptică, total străină celei ortodoxe a Înţeleptului.

*Omul stăpîn al creaţiunii* (I 71–74) şi interpretarea Lumii ca purgatoriu (I 75) reprezintă contra-argumentele Înţeleptului, care duc la capitularea Lumii (I 76); capitulare bruscă şi neconvingătoare, dar evident necesară desfăşurării expunerii în sensul dorit de autor.

*Acordul dintre Lume şi Înţelept* (I 77–85) este stabilit de acesta din urmă prin:

*Teoria corespondenţei dintre macrocosm şi microcosm* (I 77–79), luată din gîndirea antică şi medievală, teorie care impune interpretarea lumii ca mijloc de înţelegere a condiţiei umane şi ca instrument de realizare a virtuţilor ce pot asigura omului viaţa veşnică. Lumea face o ultimă tentativă de a sugera o formulare conciliantă a celor două condiţii (temporală şi eternă), divizînd viaţa omului între efort şi satisfacţie (I 80), soluţie hedonistă atenuată, în care omului i se conferă un minimum de desfătare (o zi pe săptămînă). Dar Înţeleptul răspunde cu:

*Teoria vîrstelor* (I 81–85), demonstrînd că nesiguranţa vieţii nu îngăduie diviziunea propusă de Lume, ci impune folosirea tuturor zilelor pentru o vieţuire conformă moralei creştine.

O *recapitulare* încheie Cartea I. Adresîndu-se direct cititorului autorul comentează disputa între Înţelept şi Lume şi anunţă intenţia lucrării, anume de a găsi o formulă de conciliere a celor două poziţii opuse, a Înţeleptului şi a Lumii: „de va putea cineva cu întriagă înţelepciune şi cu bună socotială în lume fiind, pe lume să chivernisască şi sufletul nebetejit şi neîntinat să-şi păzască, frumos şi minunat lucru ar fi, de vréme ce şi oamenilor şi lui Dumnădzău ar fi plăcut"[1]. Această soluţie — i se pare autorului — o oferă scrierea lui Andrea Wissowatius, *Stimuli virtutum ac fraena peccatorum*, a cărei traducere va forma a treia carte a *Divanului*.

[1] *Op. cit., f.* $44^v$.

Cartea a II-a este rezervată în întregime pledoariei Înțeleptului în favoarea unei vieți morale, în sensul stoic și creștin.

*Concepția morală a Înțeleptului* (II 1) este întemeiată pe dogma căderii în păcat: cînd omul a gustat din pomul cunoașterii Binelui și Răului, întreaga creație a fost degradată: „Într-acéiași dată dară, ale lumii bunuri sau avuții nestătătoare și omului nefolositoare s-au făcut" (II 3; cf. și III 20). Omul trebuie să reziste ispitelor lumii (se reia teoria *Fortuna labilis*, II 5–11, 40 și 63) și să urmeze calea deschisă pentru regenerarea sa și ridicarea din păcat (II 21–22). În acest sens, lumea îi poate servi ca mijloc de cunoaștere a Creatorului (II 23)[1], iar condițiile ei, ca instrumente de perfecționare morală (II 24). Principalele primejdii care trebuie evitate sînt frumusețea iluzorie a lumii (II 24–25), bogăția (II 27–45), care naște zavistia, desfrînarea și îmbuibarea. Lumea este o închisoare a omului (II 46), lipsită de lumină și fericire (II 47), așa încît soluția este fuga de lume (II 49–51). Argumentele rămîn: incompatibilitatea dintre lume și omul virtuos (II 52, 55) — viețuirea omului în lume fiind provizorie (II 54) —, caracterul iluzoriu și înșelător al lumii (II 55–60), superioritatea valorilor transcendentale (II 61–62, 64–67, 69–70). Stăpîn al creației (II 71), omul trebuie s-o conducă potrivit menirii sale (II 73), acceptînd-o ca pe un loc de purificare (II 74–75).

*Teoria corespondenței dintre macrocosm și microcosm* este reluată cu detalii (II 77), indicîndu-se cum poate omul (microcosmul), pentru perfecționarea sa interioară, să convertească elementele materiale ale lumii (macrocosmul) în valori spirituale.

*Scurte povețe morale* ocupă capitolele 78–81.

*Teoria vîrstelor* este dezvoltată în cap. 83–85 și într-un lung excurs intitulat *Pentru céle șeapte a vieții omenești vîrste și viiața omului ca poama*. În descrierea vîrstei a cincia (maturitatea) este intercalată o altă dezvoltare, intitulată *Pentru lumeștile a omului de pediapsă tîmplări*.

Un alt comentariu al autorului încheie și Cartea a II-a. Este tot o recapitulare a primelor două cărți, evocarea disputei din Cartea I, elogiul pledoariei Înțeleptului întemeiat pe autorități biblice (Cartea a II-a) și pregătirea cititorului pentru ultima parte a *Divanului*, care trebuia să expună modul de a dobîndi pacea între suflet și trup, om și lume, om și Dumnezeu. Dar această prezentare exprimă, cum vom vedea, mai mult o dorință a autorului privind structura operei sale decît cuprinsul scrierii lui Wissowatius.

[1] Se dezvoltă aici argumentul cosmologic *(ex contingentia mundi)*.

Astfel ia sfîrşit şi a doua carte, fără să întîlnim însă corespondenţa cu Cartea I, obişnuită între un text şi comentariile sale. Paralelismul construcţiei celor două cărţi este formal, realizat numai prin titlurile identice ale capitolelor. Aceste titluri nu se potrivesc însă decît textelor din capitolele Cărţii a doua, unde titlul este într-adevăr rezumatul dezvoltării fiecărui capitol. În Cartea I, dimpotrivă, titlurile nu se potrivesc cu textele.[1] Această constatare îngăduie unele ipoteze privind însăşi elaborarea cărţii, ipoteze pe care le prezentăm mai departe.

Cartea a III-a, traducerea lucrării lui Andrea Wissowatius, *Stimuli virtutum ac fraena peccatorum* nu are, evident, un raport structural cu primele două cărţi. În scrierea sa morală, Wissowatius urmăreşte alt plan, coerent pînă la un punct, dezordonat către mijlocu şi sfîrşitul cărţii.

*Principiile cunoaşterii* (III 1—5) introduc pe cititor în tehnica dobîndirii virtuţilor care, conform concepţiei umaniste împărtăşită de Wissowatius şi de unitarieni, trebuie să fie fundamentate pe *înţelegerea raţională* a utilităţii lor. Treptele cunoaşterii sînt: cunoaşterea de sine, apoi a lui Dumnezeu, apoi a lumii şi a zădărniciei ei.

*Lauda virtuţilor şi condamnarea viciului* formează cuprinsul capitolelor 6—14. Urmează o

*Scurtă meditaţie despre labilitatea vieţii* (III 15—17).

*Tehnica dobîndirii virtuţilor* reprezintă partea cea mai mare a cărţii. Cititorului i se recomandă mai întîi o anumită apatie faţă de succesul celor vicioşi sau nenorocirile celor drepţi, capabile deopotrivă să-l tulbure (III 18—19)[2]. Autorul continuă recomandînd castitatea (III 20) şi meditarea exemplelor de viaţă virtuoasă (III 21—26, 32—34). Pentru dobîndirea virtuţilor mai sînt necesare rugăciunea şi meditaţia în general (III 27—31, 57), asceza (III 35—37, 43—56, 73), lecturile bune (III 38—39), vieţuirea corectă (III 40—42, 58—59, 67—70, 76—77) şi umilinţa obţinută prin examenul conştiinţei (III 60—66, 71—72, 74—75).

După cum observăm, introducerea lui Wissowatius în micul său manual de etică nu este metodică. Declaraţia sa din prefaţă, că *Stimuli virtutum* reprezintă rezultatul unor lecturi, o culegere de citate

---

[1] Vezi: I 13, 18, 21, 24—27 etc.

[2] Apatie a minţii în sensul dat de Aristotel, *Despre suflet*, III, 4 (429 a, 29—429 b, 5).

din diferiți autori (lucrarea este într-adevăr bogată în citate) trebui deci luată *ad litteram*.

Ar trebui să cunoaștem istoricul ediției din 1682 a cărții lui Wisesowatius (ediție care în afară de *Stimuli* cuprinde și alte opuscule ale autorului unitarian) pentru a stabili raportul dintre această lucrare și cele două texte scurte, *Stoicorum praecepta X* și *Monitum cuiusdam anonymi*. Înțelegem însă de ce Cantemir, intilnindu-le în cărticica din Amsterdam, le-a adăugat *Divanului*: pentru cuprinsul lor atit de înrudit (aceeași morală stoico-creștină) și forma concisă a preceptelor; textele i s-au părut fără îndoială că formează o încheiere și un rezumat al cărții.[1]

Recapitulînd structura și cuprinsul *Divanului*, cartea ne oferă următoarea schemă:

| | | |
|---|---|---|
| Cartea I: Dialogul *(Gîlceava)* | 1. Acordul asupra creației lumii (1—2) | |
| | 2. Disputa | Pledoaria Înțeleptului: *Fortuna labilis* (3—62) |
| | | Critica îmbogățirii nedrepte (26—37) |
| | | Pledoaria Lumii: Tăgăduirea învierii și a nemuririi (64—70) |
| | | Pledoaria Înțeleptului: Omul, stăpînul lumii (71—74) |
| | | Capitularea Lumii (76) |
| | 3. Acordul între Lume și Înțelept | Teoria corespondenței între macrocosm și microcosm (77—79) |
| | | Soluție hedonistă temperată a Lumii (80) |
| | | Teoria vîrstelor (81—85) |
| | | Recapitularea și nota autorului |

[1] Fără să le cunoaștem autorul — poate Wissowatius însuși, deși al doilea text poartă titlul *Sfătuirea unui anonim* — observăm asemănări nu numai de idei, ci și textuale cu *Stimuli virtutum* (cf. *Comentarii*, nr. 246). Adăugăm detaliul curios că *Monitum* poate fi regăsit în lecturile pioase catolice, ceea ce dă loc la îndoieli asupra originii sale unitariene. În 1858, Filip Tancioni, rector al Colegiului pontifical greco-rutean (unit) din Blaj, reimprimă *Sfătuirea unui anonim* sub forma obișnuitei foi volante difuzată la comemorări de clericii catolici, cu dedicația: *Alumnis Pontificii Collegii Graecorum et Ruthenorum ut paucis multa habeant ad vitam rite degendam Philippus Tancioni eiusdem Collegii rector die Sacro Immaculato Virginis Deiparae conceptui an. MDCCCLVIII*. Cum e puțin probabil ca Tancioni să fi reprodus textul după Wissowatius, originea lui trebuie să fie catolică. Canonicul J.M. de Smet de la Universitatea din Louvain a avut bunăvoința să ne comunice că textul în chestiune „face parte dintr-o tradiție destul de veche" și că fragmente din el „se regăsesc separate în orice carte de spiritualitate începînd cu *Imitatio Christi*", fără a-i putea indica originea.

Cartea a II-a: Pledoaria Înțeleptului *(Dovedirea)*

1. Concepția morală a Înțeleptului (1—75):
   Cauza răutății Lumii (3—4)
   *Fortuna labilis* (5—11; 40—63)
   Calea regenerării morale (21—24)
   Primejdiile lumii (24—45; 55—60)
   Lumea = temniță și purgatoriu (46—47; 74—75)
   Soluția fugii de lume (49)
   Omul, stăpînul lumii (71—73)
2. Teoria corespondenței între macrocosm și microcosm (77)
3. Scurte povețe morale (78—81)
4. Teoria vîrstelor (83—85 și excursul anexat)
   Cele trei accidente ale maturității
5. Încheiere. Teoria celor trei păci

Cartea a III-a: Traducerea din Wissowatius *(Legătura păcii)*

1. Principiile cunoașterii (de sine, a lui Dumnezeu, a lumii: 1—5)
2. Lauda virtuții și condamnarea viciului (6—14)
3. Meditație despre labilitatea vieții (15—17)
4. Căile dobîndirii virtuții (18—77):
   apatia (18—19)
   castitatea (20)
   exemplele bune (21—26, 32—34)
   rugăciunea, meditația (27—31, 57)
   asceza (35—37, 43—56, 73)
   lecturile bune (38—39)
   viețuirea corectă (60—66, 71—72, 74—75)
   umilința, examenul conștiinței (60 — 66, 71—72, 74—75)

Ediția din 1698, prin care ni s-a transmis textul *Divanului*, mai cuprinde trei prefețe și un sumar *(Scara)*, de care ne ocupăm mai departe.[1]

## II. GENEZA „DIVANULUI"

### 1. *Scopul autorului*

Judecată în raport cu faza de formație culturală a lui Cantemir și cu opera sa ulterioară, alcătuirea *Divanului* poate părea ciudată. Nu atît felul în care a realizat tînărul cărturar această operă stîrnește nedumeriri, cît ideea de a o scrie.[2] Putem azi reconstitui profilul său

[1] V. *Circulația „Divanului"*, p. LXXVII-LXXIX.

[2] Lui N. Iorga cartea i se păruse de-a dreptul „fără scop" *(Istoria literaturii române în sec. al XVIII-lea*, vol. I, Buc., 1901, p. 275).

intelectual şi moral la douăzeci şi patru de ani. Îl ştim pasionat cititor de opere apusene, studiind latina, amator de speculaţii ca acelea pe care i le prilejuiau lecturile din Van Helmont, atent la evenimentele politice din capitala Imperiului otoman, ca şi din Ţările Române, preocupări intelectuale sau sociale care vor genera cîţiva ani mai tîrziu *Sacrosanctae scientiae indepengibilis imago* (1700) şi *Istoria ieroglifică* (1705). Mărturiile timpului ni-l arată integrat în viaţa înaltei societăţi a Stambulului, cu alaiul ei de petreceri, taifasuri şi intrigi pînă la stabilirea cunoscutei reputaţii de bun conviv, pe care ne-o transmite Pseudo-Nicolae Costin sau Ioan Neculce[1] şi ne-o confirmă peşrevurile şi semaiurile care fac din Cantemir un clasic al muzicii turceşti.[2] Era, tot atunci, încurcat în griji de familie — căsătoria sa apropiată cu Casandra, fiica lui Şerban Cantacuzino, sau redobîndirea averii părinteşti însuşită cu japca de Antioh-vodă.[3] Dar toate aceste note nu se potrivesc unui om predispus la meditaţii ascetice şi dornic să contribuie prin opere morale la zidirea sufletească a aproapelui său.

Ce explică atunci compunerea *Divanului?* Influenţa misticii ortodoxe, exercitată asupra lui prin Cacavela, determinantă pentru orientarea primei faze din opera lui Cantemir — aşa cum au presupus unii autori?[4] Dacă formaţia culturală a lui Dimitrie cuprindea şi elemente ale doctrinei ortodoxe, nici o altă activitate a sa din aceeaşi perioadă nu-l prezintă ca un militant pe tărîmul eticii creştine. Însăşi împărţirea operei sale în faze — mistică şi raţionalistă — nu răspunde de altfel unor caracteristici convingătoare şi, pe bună dreptate, s-a remarcat[5] că influenţa lui Cacavela, dascălul ortodox, a fost mai puţin idealistă decît a lui Van Helmont, în acelaşi timp antiscolastic, mistic şi iraţionalist.

[1] „Fiind el om isteţ, ştiind şi carte turcească bine, să vestise acmu în tot Ţarigradul numele lui, de-l chiemau agii la ospeţele lor cele turceşti, pentru prieteşug ce aveau cu dînşii. Alţii zic, ştiind bine din tambură, îl chiemau agii la ospeţe pentru zicături" (Pseudo-Nicolae Costin, *Letopiseţul Ţării Moldovii de la Ştefan sin Vasilie-vodă*, ed. M. Kogălniceanu, t. II, Iaşi, 1845, p. 99 ; v. şi *Letopiseţul* lui Neculce, ed. Iorgu Iordan, Buc., 1955, p. 257: „şi-i dzicè Beizadè în tambură. Că aşa ştiè a dzice bine în tambură, că nici un ţarigrădean nu putè dzice ca dînsul").

[2] Halil Bedîi Yönetken, *Dimitrie Cantemir dans l'histoire de la musique turque*, în *Actes du Colloque international de civilisations balkaniques, Sinaia, 8—14 juillet 1962*, Bucarest, 1962, p. 145—149.

[3] P.P. Panaitescu, *Dimitrie Cantemir. Viaţa şi opera*, Bucureşti, 1958, p. 46 şi Gh. Ghibănescu, *Istoria unei moşii*, în *Arhiva*, Iaşi, 1 (1889), p. 394, 557—558.

[4] P.P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 47.

[5] Dan Bădărău, *Filozofia lui Dimitrie Cantemir*, Bucureşti, 1964, p. 145—147.

Motivul lui Cantemir a fost „moral şi literar"?[1]

Nici unul din aceste scopuri ale autorului nu trebuie scăpat din vedere, dar pentru înţelegerea primului imbold al alcătuirii şi imprimării operei nici unul nu ni se pare suficient.

*Divanul se datoreşte unei dorinţe mari de a scrie şi a publica o carte*, dorinţă cum nici un autor român nu mai nutrise la o vîrstă atît de tînără, şi cu scopul vădit de a-şi stabili o reputaţie culturală, ca Dimitrie Cantemir. După cum vom vedea, *Divanul* este o carte scrisă repede şi, de la început, cu intenţia vădită de a fi dată la tipar.[2] Nu sîntem în faţa roadelor unor meditaţii pioase, a rezultatelor zbuciumului lăuntric sau a căutărilor unui tînăr chinuit de problemele vieţii morale. În planurile lui Cantemir, această primă scriere avea un anumit rost, care trebuie asociat cu celelalte acţiuni ale lui din 1693—1700.

După efemera domnie din martie-aprilie 1693, Dimitrie Cantemir are la Constantinopol condiţia precară a unui domn mazilit, pe care numai însuşirile sale de om cultivat şi sociabil, reputaţia — ce-i drept, înşelătoare — de om fidel Porţii şi interesul manifestat pentru valorile culturii islamice i-au putut-o îmbunătăţi. Un domn mazilit rămîne însă un pretendent la domnie. În anii exilului său ţarigrădean, speranţa revenirii la tron nu l-a putut părăsi nici o clipă; nici între 1693—1695, cînd, căzînd Duca, perspectiva domniei este temporar reactualizată, nici în anii domniei lui Antioh (1695—1700), cînd Dimitrie hrăneşte noul proiect de a obţine tronul Ţării Româneşti, atent poate şi la consecinţele politice ale dominaţiei Cantemireştilor în ambele principate, nici, mai ales, în 1698—1699, cînd pregăteşte şi încheie căsătoria cu substrat politic ce-i acorda, o dată cu mîna Casandrei Cantacuzino, o nouă vocaţie la tronul socrului său.

---

[1] P.P. Panaitescu, în *Istoria literaturii române*, vol. I, 1964, p. 613.

[2] Faptul trebuie reţinut ca semnificativ pentru cultura românească din a doua jumătate a secolului al XVII-lea, cînd tiparul, rezervat pînă atunci cărţilor de ritual sau juridice, devine şi calea de difuzare a operelor scrise de autori laici. Pentru alte opere alcătuite în vederea tipăririi şi efectele scontate din asemenea acţiuni a se vedea studiul nostru: *Semnificaţia politică a unui act de cultură feudală*, în *Studii*, 16 (1963), p. 651—669. De remarcat nota — din aceeaşi perioadă — „mulţi ar fi poftit ca să-şi scoaţă cîte o carte ca aceasta întru numele lor, ca să le rămîie nume vecinic, ci puţini să învrednicează" (ms. rom. 45 al Filialei Cluj a Academiei R.S.R., f. 1ʳ, cf. V. Cândea, *Nicolae Milescu şi începuturile traducerilor umaniste în limba română*, în *Limbă şi literatură*, 7, 1963, p. 70). *Stabilirea unei celebrităţi culturale prin scris şi tipar* era o aspiraţie pe care o aveau deopotrivă cărturarii şi mecenaţii români ai epocii: Şerban Cantacuzino şi fratele său, Constantin stolnicul, Brîncoveanu şi Cantemir.

Era firesc deci ca acest luptător pentru o cauză politică, fără alte arme în surghiunul său decît inteligența și învățătura, care-l făceau însă remarcabil în societatea vremii, să-și pună zestrea culturală în slujba țelurilor imediate.

În perioada preparativelor sale pentru o acțiune ce trebuia să-i asigure un rol politic într-una din Țările Române, una din căile de afirmare nu numai în Moldova, dar și în cercurile politice și culturale din celelalte capitale sud-est-europene, Constantinopolul și Bucureștii, era scrierea și publicarea de cărți. Evoluția Imperiului otoman în această fază de început a Chestiunii orientale adusese în primul plan al politicii pe oamenii cultivați, cunoscători ai gîndirii apusene, instruiți în mai multe limbi, capabili să trateze cu reprezentanții puterilor străine de care soarta Porții era din ce în ce mai mult condiționată. Istoria relațiilor internaționale a celei de-a doua jumătăți a secolului al XVII-lea este dominată de Alexandru Mavrocordat Exaporitul, de Dositei al Ierusalimului, la noi de Constantin Cantacuzino, Constantin Brîncoveanu, Spătarul Milescu — toți oameni politici abili, dar în același timp mari cărturari.[1] Dragomanul din Fanar, stăpîn pe politica otomană a secolului următor, este un om politic de această factură. Timpul generalilor viteji dar ignari trecuse. Între ostașul încercat care fusese Constantin Cantemir și învățatul său fiu nu era treapta urcată de o familie, ci de o epocă, în care diplomații iau locul oamenilor de arme. Dimitrie înțelege că înclinațiile sale cărturărești îi pot oferi nu numai satisfacțiile lecturii și ale meditației solitare. De aceea el nu va fi niciodată omul de cultură retras; întreaga lui operă, oricît de abstracte teme filozofice ar trata ea — ca aceea inspirată din Van Helmont — este adresată societății și scrisă de un om care știe ce impresie puternică face știința asupra contemporanilor.

Prima sa carte trebuia deci să se adreseze cititorilor de-acasă, pentru a atesta — în română și greacă — însușirile autorului

[1] De remarcat elogiile aduse oamenilor politici cărturari de cronicarii acelei vremi, Ioan Neculce sau Pseudo-Nicolae Costin. Vezi în *Letopisețul* acestuia din urmă portretele lui Constantin Duca, Alexandru Mavrocordat [„om învățat în toate învățăturile, așa filosofește, astronomește cum și teologhește, carele se arată *din cărțile ce au făcut și se află tipărite*“ (s.n.), „om vestit și la împărățiile creștinești“; sau al fiului său, Nicolae, descris în rest fără simpatie, dar prețuit pentru că „și în filosofii și în istorii și într-altele *ce se cade a ști unui domn* (s.n.) era deplin învățat; știa și cîteva limbi“ — *ed. cit.*, p. 45, 81 și 98]. Pentru Neculce, pretendentul Davidel din timpul lui Antioh Cantemir „avè ceteală, pravilă mare“ (*Letopisețul Țării Moldovei, ed. cit.*, p. 209).

său[1]: un domn creștin, cu respectul tradițiilor ideologice dominante în societatea vremii, iscusit în arta scrisului, erudit — de la *Biblie* și Sfinții Părinți, pînă la clasicii greci și romani, sau înțelepții orientali. Cartea avea să-i răspîndească o dată cu titlul domnesc (Ioan Dimitrie Cantemir-voievod) și certificatul de cărturărie al unui învățat cunoscut în lumea grecească, Ieremia Cacavela, publicat în fruntea volumului. În sfîrșit, opera — închinată lui Antioh, dar tipărită „în slava și folosința moldovenescului niam" — era o declarație de îndoit atașament față de țară și față de domnescul său frate. Omagiu neîntemeiat adus acestuia din urmă, ceea ce reiese cu prisosință din elogiile suspecte în exagerarea lor ale epistolei dedicatorii, mai ales că — după cum arată epilogul — tiparul a fost plătit nu de Antioh, ci de Dimitrie, care apoi a dăruit cartea. Așadar, nu un sprijin material pentru imprimare cerea el fratelui său, închinîndu-i prima lui operă. Dar afirmarea superiorității intelectuale a lui Dimitrie, care însemna tot timpul un concurent posibil la domnie, nu putea bucura pe voievodul din Iași, și acest sentiment trebuia îndulcit. Pe de altă parte, protestele de dragoste frățească din *Cartea de închinăciune*, citite cum trebuie la București, arătau deopotrivă că partida Cantemireștilor nu e divizată și că Dimitrie nu tronul Moldovei îl rîvnește.

Pentru că Dimitrie trebuia să publice o carte, genul literar i-l impunea însuși stadiul de evoluție al literaturii noastre, nedesprinsă încă de gîndirea religioasă. Analizînd produsele tiparului din acea epocă, întîlnim cărți de ritual, de predici, de polemică anticatolică, de morală și legiuiri, majoritatea apărute în Țara Românească. Cronicile nu se tipăreau încă, celelalte genuri laice nu erau cultivate. O scriere originală în domeniul eticii oferea îndoitul avantaj al noutății și al neutralității.

Prin publicarea *Divanului*, Cantemir sprijină în Moldova o politică culturală de tipărituri în română și greacă, politică părăsită de la Vasile Lupu, abia reluată de Antioh-vodă, dar care, în Țările Române, rămînea apanajul major al lui Constantin Brîncoveanu. Peste doi ani ar fi trebuit să apară *Imaginea de nezugrăvit a științei*

[1] Concepția lui Dimitrie Cantemir însuși despre „prințul luminat" se vede din admirația lui pentru Constantin Duca, „pe care îl așez mai presus decît pe cei mai mulți din vechii greci", rival domnesc al Cantemireștilor, dar nu mai puțin prețuit ca om de înaltă cultură (cf. *Histoire de l'Empire Othoman*, trad. de la Joncquière, t. I, Paris, 1743, p. 115, și D. Russo, *Studii istorice greco-române*, t. II, București, 1939, p. 423–424, n.1). V. și caracterizarea lui Alexandru Mavrocordat Exaporitul, om „de spirit pătrunzător, amator de glorie" (Dimitrie Cantemir, *op. cit.*, t. II, p. 254 și 287,; ed. I. Hodoș, Buc. 1876, p. 729, care „nu cunoaște mai puțin limbile și poezia orientalilor decît geniul curții otomane".

*sacre*[1]. Autorul ei mai proiecta să scrie şi „toată învăţătura *Loghicăi* pe limba noastră"[2], carte care, spre deosebire de *Istoria ieroglifică*, de circulaţie restrînsă datorită cuprinsului său politic, s-ar fi putut publica. De observat că programul editorial al tînărului Cantemir avea superioritatea de a cuprinde lucrări originale, remarcabile pentru toţi cititorii de română şi greacă. Nu cărţi de ritual urmau să apară la Iaşi, ci scrieri de morală sau cugetare ale unui autor moldovean. Prilej de reflecţii atît pentru stolnicul Cantacuzino, cît şi pentru Constantin Brîncoveanu, atenţi la orice mişcare a pretendentului domnesc din Stambul.

Zestrea culturală a lui Cantemir şi-a găsit astfel valorificarea într-o operă ale cărei conţinut, formă şi scop sînt la fel de importante pentru a defini stadiul de dezvoltare cărturărească al autorului. *Divanul* nu este deci izbucnirea unui misticism militant, ci prima scriere a unui om al culturii sud-est-europene din pragul înnoirii sale, care ştie că această cultură are o funcţie socială şi politică.

## 2. *Data redactării*

*Divanul* conţine cîteva elemente care permit datarea manuscrisului. Epistola dedicatorie către Antioh Cantemir a fost trimisă „de la Udriiu", adică Adrianopol, desigur însoţind manuscrisul cărţii.[3] În 1697—1698 Dimitrie trece de cîteva ori prin Adrianopol, după cum ne informează el însuşi în *Istoria Imperiului otoman:* mai întîi, în preajma lui 23 aprilie 1697, cînd sultanul Mustafa II îşi mobilizează trupele la Adrianopol în vederea campaniei împotriva austriecilor, la care participă şi Cantemir.[4] Cu acest prilej, Dimitrie „au vinit în cai de olac de la-mpăraţie [de la Udriiu] aice în Ieşi, la frate-său, cu trebi împărăteşti. Ş-au şedzut aice în Ieşi numai patru-cinci zile şi iar s-au întors în cai de olac înapoi, de-au purces cu-mpăratul la oaste"[5]. Nu credem însă că manuscrisul *Divanului* va fi fost adus cu acest prilej la Iaşi, deoarece în acest caz nu vedem de ce epistola dedicatorie ar fi fost localizată „de la Udriiu". A doua oară Cantemir trece prin

[1] Şi *Sacrosanctae scientiae indepingibilis imago* este o carte scrisă repede (între martie şi septembrie 1700), neterminată — autorul o concepuse în două tomuri, din care numai pe cel dintîi l-a realizat —şi, deşi neîncheiată încă, trimisă la tipar la Iaşi (P.P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 55; Dan Bădărău, *op. cit.*, p. 130), unde nu va fi însă, publicată.

[2] *Istoria ieroglifică*, *ed. cit.*, p. 6.

[3] *Sacrosanctae scientiae indepingibilis imago* este însoţită, la fel, de o scrisoare trimisă lui Ieremia Cacavela.

[4] *Histoire de l'Empire Othoman*, *trad. fr. cit.*, t. II, p. 243.

[5] I. Neculce, *Letopiseţul Ţării Moldovei*, *ed. cit.*, p. 209.

Adrianopol la întoarcerea din nefericita campanie otomană în Ungaria, spre sfîrşitul lunii Djumadi ul-evvel 1109, ceea ce corespunde cu prima parte a lunii decembrie 1697.[1] El petrecuse cîteva luni într-un teritoriu de mare răspîndire a învățăturii unitariene şi de cultură medievală în limba latină; este foarte probabil ca în aceste împrejurări să fi găsit nu numai lucrarea lui Wissowatius — *Stimuli virtutum ac fraena peccatorum* —, a cărei traducere o va include ,ca a treia parte în *Divanul*, ci şi alte izvoare latineşti ale operei sale.

Fără îndoială că aceste cărți îi puteau fi accesibile şi la Constantinopol, unde îl ştim pe Dimitrie în prietenie cu de Châteauneuf, ambasadorul Franței, ca şi cu acela al Olandei, Colyer (opusculul lui Wissowatius apăruse la Amsterdam). Dar bibliotecile şcolilor, mănăstirilor şi castelelor din teritoriul străbătut de armatele otomane — de la Timişoara pînă la Zenta şi Peterwardein — ofereau tînărului cărturar moldovean mai multe posibilități de contact cu literatura occidentală decît cele din Constantinopol, ceea ce ne îngăduie să reținem drept mai sigură prima noastră ipoteză. Cum perioada unei campanii militare nu este propice lucrului literar, evident că nici la această a doua trecere prin Adrianopol nu putea Cantemir trimite *Divanul* terminat la Iaşi.

Către sfîrşitul lunii Zi-lca'de 1109 (11 mai — 10 iunie 1698), curtea lui Mustafa II se mută la Adrianopol[2], de unde sultanul urmăreşte evoluția operațiilor militare de la Belgrad, ca şi negocierile lui Alexandru Mavrocordat preliminare păcii de la Carlowitz. Curtea imperială fiind centrul politic al imperiului însuşi, este limpede că Dimitrie a stat şi el la Adrianopol pînă după încheierea păcii dela Carlowitz, la sfîrşitul lui ianuarie 1699. De aci a plecat el spre Iaşi pentru căsătoria cu Casandra Cantacuzino, care a avut loc la 9/19 mai 1699.

Este deci foarte probabil ca, după sosirea la Adrianopol în iunie 1698, Cantemir să fi expediat manuscrisul lucrării sale la Iaşi, împreună cu epistola către Antioh-vodă, în care îl roagă să îngăduie „ca şi acéstea ale méle ostenéle... a să sămăna, a să sădi şi tuturor depreună a să obşti", adică să aprobe tipărirea cărții. Perioada dintre decembrie 1697 şi iunie 1698 ar corespunde astfel cu aceea a redactării definitive a *Divanului*.[3]

---

[1] *Histoire de l'Empire Othoman*, t. II, p. 252.

[2] *Op. cit.*, p. 255.

[3] Cea mai veche biografie a lui Dimitrie Cantemir atribuită lui T.S. Bayer (P.P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 14) şi publicată în *Operele principelui Demetriu Cantemir*, t. VII, Bucureşti, 1883, anexă, p. 3—5, sub titlul *Vita principis Demetrii Cantemirii*, descrie *Divanul* astfel: *Librum Graeco-Moldavum Divan, sive Tribunal*

Pot fi grupate în *directe* și *indirecte*, iar acestea, la rîndul lor, se clasează după locul pe care-l ocupă în alcătuirea operei, motive de inspirație pentru *concepția* cărții, opuscule sau fragmente *integrate* ansamblului operei sau simple *materiale de construcție* (sentenții, maxime, comparații, exemple celebre, citate biblice etc.). Un adevărat florilegiu, cum își prezintă autorul însuși opera, asemănător atîtor alte scrieri de edificare spirituală din literatura europeană a timpului.

Dar nu numai europeană. Literaturile orientale — persană, arabă și turcă — îi ofereau lui Cantemir suficiente exemple de asemenea antologii într-o epocă în care fiecare autor „își culegea bunurile unde le găsea", iar concepțiile despre originalitate sau proprietate literară erau cu totul altele decît cele de astăzi.

O operă care l-a impresionat pe tînărul cărturar pînă la memorizarea de expresii, imagini sau pasaje întregi a fost *Gulistan (Grădina cu trandafiri)* a delicatului poet persan al-Saadi. Patru citate[1], dintre care unul cu referința exactă *Heilsadi* (celelalte sînt puse numai pe seama unui anonim „poet arăpesc" sau „stihotvorț persiesc"), sînt luate din prefața *Gulistanului*. Alte cîteva comparații și sentințe sînt folosite în epistola dedicatorie către Antioh Cantemir. Ca și al-Saadi, Dimitrie Cantemir a scris un florilegiu, adică „un de floricéle cules și legat mănuchiaș... cu oarece și osîrdie și osteninţă din a multora nu de pemintești ce cerești ogoară neveștedzitoare floricéle cu nestricătoriu miros adunate și-ntrulocate". Opera poetului persan era, la fel, „o grădină", în care — ca și în *Divanul* — proza alternează cu versuri purtînd titlul „stih", „distih". Asemănările cu *Gulistan* ne invederează astfel că „divan" voia să însemne pentru Cantemir mai mult decît o „judecată" (κςιτήςιον în titlul grecesc), și anume, o „culegere", ca celelalte opere orientale astfel intitulate, dintre care cel puțin *Divanul* persanului Hafiz trebuie să fi fost cunoscut autorului nostru.

Sîntem negreșit în fața primei antologii a unui autor român. *Floarea darurilor*, cunoscută mai demult literaturii noastre și tipărită de Antim în 1700, era doar *traducerea* unei cărți italiene.

---

*dictum, qui editus est Moldaviae cum adhuc 17 aetatis suae annum ageret.* De aici Ovid Densusianu *(Istoria literaturii române*, [Buc.], 1898, p. 510—511) trage concluzia că *Divanul* a fost scris prin anii 1690—1691, cînd Cantemir avea doar 17 ani. Este evident însă că *autorul biografiei se referea la data publicării Divanului, pe care o așază greșit în 1690, iar nu la aceea a redactării cărții.* De altfel, în republicarea biografiei *(Histoire de l'Empire Othoman*, trad. de la Joncquières, t. II, Paris, 1743, p. 324), *Divanul* este descris numai: „Le Monde et l'Ame, imprimé en Moldavie en Grec et en Moldave, c'est un livre de sentiments moraux en forme de dialogues". Detaliul vîrstei autorului la data publicării fusese înlăturat.

[1] *Divanul*, I 77, II 71, 72, 85.

Altă lectură directă i-a sugerat lui Cantemir subiectul însuşi al cărţii. Aceasta a fost una din numeroasele scrieri care dezvoltau tema atît de răspîndită în literaturile medievale europene a *disputei dintre suflet şi corp*. Pornind de la un pasaj din epistolele pauline[1], autorii acestor dispute s-au străduit să demonstreze opoziţia radicală dintre aspiraţiile înalte ale sufletului şi pornirile josnice ale trupului, incluzînd apoi în conflict omul şi lumea, inima şi ochiul, microcosmul şi macrocosmul[2], precum şi alte realităţi sau ficţiuni polare. Cercetătorul rus F. Batiuşkov a întreprins la sfîrşitul secolului trecut o amplă anchetă asupra scrierilor despre lupta sufletului cu trupul în literatura medievală[3], fără a reuşi să le inventarieze pe toate. După Grigore de Nazianz[4], Boetthus[5] şi Efrem Sirul în secolele IV–V, tema ispiteşte pe gînditori, scriitori, poeţi, aşa încît în seria de opere din această familie vom întîlni numele lui Bernard de Cairvaux[6], episcopul Hildebert[7], a lui Peyre d'Aulvergne[8] sau Jacopone da Todi[9].

Cantemir este unul din ultimii scriitori europeni care tratează acest subiect. După el, de o anumită răspîndire s-au bucurat numai

---

[1] Cf. Ulbrich Wilckens, *Weisheit und Thorheit. Eine exegetischreligionsgeschichtliche Untersuchung zu 1. Kor. und 2.*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1959, 209 p. O dispută între simţuri şi raţiune scrisese în antichitate Democrit, apoi Galenus, în tratatul său *Despre arta medicală* (cf. Dan Bădărău, *op. cit.*, p. 118). Ovid Densusianu, *op. cit.*, p. 518, credea că disputa – modelul cărţii – a fost „vreo compunere greacă, poate şi o compunere turcească, pentru că în numeroasele variante citate de d-l Batiouchkoff [în studiul *Spor duşt s telom*, v. mai jos] sînt multe asemenea variante poate cunoscute de Cantemir".

[2] Vezi asemenea exemple în Bonvesin da Riva, *De anima cum corpore*, publicat de Bekker în *Monatsberichte der Königl. Preuss. Akad. der Wiss. zu Berlin*, 1851, p. 132–146. Alte „conflicte" în poezia truverilor a semnalat Friedrich Diez, *Die Poesie der Troubadours*, 2. verb. Aufl. von Karl Bartsch, Leipzig, 1883, XXIII + 314 S.

[3] F. Batiuşkov, *Skazaniia o spore duşi s telom v srednevekovoi literature*, în *Jurn. Min. Narodn. Prosv.* 16 (1890), vol. 271–272; 17 (1891), vol. 273–276 (cf. şi recenzia lui A. Veselovskii, *idem*, 18 (1892), vol. 280, p. 149 şi urm.); broşură separată, Sanktpeterburg, 1891.

[4] *Comparaţia vieţilor sau dialogul Lumii cu Sufletul (Carmina iambica*, XIX), v. J.P. Migne, *Patrologia graeca*, t. XXXVII.

[5] *De consolatione philosophiae libri V*; v. *Mîngîierile filozofiei*, trad. David Popescu, Bucureşti, Casa şcoalelor, 1943, p. 166.

[6] *Contrasto che fece l'anima col corpo, il quale contrasto ebbe in visione Santo Bernardo*, Venezia, Società di Bibliofili, 1844, 121 p.

[7] *De querimonia et conflictu carnis et spiritus*, în J.P. Migne, *Patrologia latina*, t. CLXXI, col. 989–1004.

[8] *Lou contract del cors e del arma*, apud. Batiuşkov, *Skazaniia*, *loc. cit.*, col. 271.

[9] *Contracto fra l'anima e il corpo*, *ibidem*.

*Cugetările* lui Gabriel Thureson Oxenstiern (1641—1707), care cuprind şi un *Dialog între trup şi suflet*[1].

Care din scrierile de mai sus l-au putut inspira pe Cantemir — n-am putut stabili încă. Literatura bizantină cunoaşte două dispute de mai mare notorietate: prima a lui Philippos Monotropos (Filip Solitarul, sec. XI), intitulată *Dioptra*[2]; iar a doua, atribuită lui Grigore Palamas, celebrul doctrinar al isihasmului, al cărei autor este de fapt Mihail Choniates (sec. XII)[3], intitulată *Personificări felurite, de gîlceavă şi mai ales de judecată, arătînd ce ar spune sufletul împotriva trupului judecîndu-se cu el în divan şi ce trupul împotriva lui, precum şi răspunsul judecătorilor*[4]. După cum s-a mai arătat[5], *Divanul* are comune cu *Dioptra* tema disputei, personajele (Înţeleptul şi Lumea sînt, pentru Cantemir, Sufletul şi Trupul, interlocutorii din opera lui Filip), planul cărţii (dialog în partea I, pledoarie cu temeiuri scripturistice în a II-a, mic tratat moral în a III-a). La aceste similitudini adăugăm faptul că însuşi Cantemir aminteşte în *Cartea către cetitoriu* titlul obişnuit al scrierii lui Filip în manuscrisele medievale *(Trei dioptre)*, comparîndu-şi opera cu „trei luminoase şi neprăvuite oglinde" oferite cititorului pentru a-şi examina calităţile şi

[1] *Pensées de Monsieur le Comte Oxenstiern sur divers sujets, avec des réflexions morales du même auteur*, Nouvelle édition, t. I, Paris, 1772, p. 116—120: *Dialogue entre le corps et l'âme*, p. 194—196: *De l'incertitude des choses de cette vie*. Alte locuri paralele cu *Divanul* în exemplul lui Xerxes, care face pod peste mare, sau al lui Alexandru, care — după ce subjugase întreaga lume — moare fără a moşteni decît o groapă de şase picioare. *Cugetările* lui Oxenstiern au fost traduse de mai multe ori în literatura română a secolelor XVIII—XIX (v. A. Lambrior, *Limba veche şi nouă. Tălmăcirea în româneşte a scrierilor lui Oxenstiern*, în *Convorbiri literare*, 7 (1873), p. 325—334; M. Gaster, *Chrestomatie romană*, vol. I, Leipzig—Bucureşti, 1891, p. XLVIII—L; N. Drăgan, *Pagini de literatură veche*, în *Dacoromania*, 3 (1921—1922), p. 238—240; N. Cartojan, *Cărţile populare în literatura românească*, vol. II, Bucureşti, 1938, p. 215—216.) Traduceri în manuscrise din 1750—1807 semnalează Şt. Paşca, *Des copies du „Divan" de Démètre Cantemir en Transylvanie*, în *Académie Roumaine. Langue et Littérature. Bulletin de la Section Littéraire*, 2 (1943), p. 117, n. 1 şi p. 118.

[2] J.P. Migne, *Patrologia graeca*, vol. CXXVII, col. 701—902 (trad. latină de Pontanus); introducerea operei *(Plîngerile)* a fost publicată de Emm. Auvray, *Bibl. de l'Ecole des hautes études*, fasc. 22., Paris, 1875, şi de E.S. Shuckburgh, *The Soul and the body*, în *Emmanuel College Magazine*, 5 (1894), nr. 2—3.

[3] Cf. A. Sonni, *Michail Akoniat — avtor „Olicetvorenita" pripistvaemago Grigoriiu Palame*, în *Vizantiiskoe Obozrenie*, 1 (1915), p. 104—109, şi G. Stadtmüller, *Michael Choniates Metropolit von Athen (1138—cca 1222)*, în *Orientalia christiana periodica*, 1934, vol. 33, 2, 91, p. 125—325.

[4] Publicată în J.P. Migne, *Patrologia graeca*, t. CL, col. 1347—1372 şi 959—987 (trad. latină); cf. şi ed. Albert Jahn, Halle, 1885.

[5] P.P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 50.

defectele *(dioptra* = „oglindă"). Cantemir cunoaşte neîndoielnic *Dioptra* şi, de altfel, el o putuse citi şi în traducerea românească efectuată tocmai în timpul lui.[1] Dar împrumuturile sale se opresc la cele semnalate. Textele celor două opere nu vădesc alte contaminări. S-a afirmat chiar[2] că înseşi concluziile generale ale *Dioptrei* şi *Divanului* diferă, prima îndemnînd la fuga din lume, al doilea căutînd împăcarea dintre Înţelept şi Lume — o soluţie laică.

În ce priveşte *Personificările* lui Michail Choniates, personajele care se înfruntă sînt tot Sufletul şi Trupul. Teoria vîrstelor[3], afirmaţia că pînă la douăzeci de ani omul este sub imperiul poftelor, comparaţia copilăriei cu bătrîneţea ca vîrste iraţionale din cauza slăbiciunii trupeşti[4], apărarea condiţiei nobile a Trupului (ca instrument al Sufletului), a rolului său în viaţă şi a bunătăţii sale înnăscute, acuzaţia că Sufletul, opunîndu-se Trupului, face legi contra firii — sînt tot atîtea idei pe care le întîlnim şi în *Divanul*. Mai trebuie adăugate unele asemănări în procedeele literare, frecvenţa epitetelor şi exclamaţiilor în ambele scrieri, care pledează într-o anumită măsură pentru o contaminare sau un izvor comun. Dar Choniates nu foloseşte dialogul, ci dă cuvîntul Sufletului şi Trupului în două pledoarii succesive, soluţia disputei fiind o „sentinţă" a judecătorilor, iar cît priveşte concluziile celor două „dispute", autorul bizantin refuză distincţia radicală dintre Suflet şi Trup, aşa cum încerca s-o prezinte Sufletul, ca o eroare manicheistă[5].

Ştim însă că după redactarea *Divanului* Cantemir îşi continuă activitatea prin traduceri sau prelucrări din opera lui Van Helmont *(Ioannis Baptistae van Helmont physices universalis doctrina* şi *Sacrosanctae scientiae indepingibilis imago)*. Admiţînd că dînsul cunoştea scrierile filozofului flamand încă din 1697 (operele acestuia apăruseră la Frankfurt în 1682 şi ele putuseră fi găsite de Cantemir în aceeaşi campanie turco-austriacă la care luase parte)[6], o contaminare probabilă între *Divanul* şi *Venatio scientiarum* a lui Van Helmont — în care se înfruntau Sufletul şi Raţiunea — trebuia verificată. Dan Bădărău, care a comparat cele două opere[7], a ajuns însă la concluzia că „numai

---

[1] În studiul nostru *Nicolae Milescu şi începuturile traducerilor umaniste în limba română*, p. 33, n. 3, am semnalat un fragment din *Dioptra*, tradus în secolul al XVII-lea, în ms. rom. 894 al Bibliotecii Academiei R.S. România, f. 153$^r$ – 182$^r$.

[2] P.P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 50.

[3] Vezi *Patrologia graeca, loc. cit.*, col. 1356 D.

[4] *Idem*, col. 1 353 CD.

[5] *Idem*, col. 1 372 BC.

[6] Vezi mai jos, p. LXXXIV, argumentul nostru întemeiat pe alegoria Înţeleptului.

[7] *Op. cit.*, p. 118 – 120.

procedeul folosit oferă similitudini" (dialogul), dar *Divanul* tratează probleme din domeniul eticii, în timp ce *Venatio scientiarum* se ocupă de chestiuni gnoseologice, vrînd să demonstreze superioritatea Intelectului asupra Raţiunii. Adăugăm că, tocmai prin aceasta, *Divanul* se deosebeşte fundamental de scrierea lui Van Helmont, Cantemir desfăşurînd disputa la tribunalul Raţiunii, iar nu la al unei facultăţi superioare acesteia.

Astfel stînd lucrurile, este mai prudent poate să afirmăm că *Divanul* face parte din genul literar al „disputelor dintre Suflet şi Trup", fără a-i stabili dependenţa de vreuna din scrierile de mai sus. Abundenţa acestor scrieri în literaturile latine medievale impune comparaţii laborioase pentru a răspunde definitiv la întrebarea dacă Dimitrie Cantemir şi-a luat motivul principal doar, sau şi alte elemente, dintr-un asemenea izvor. Deocamdată, prima parte a *Divanului* — dialogul între Înţelept şi Lume — are o tratare atît de cursivă şi poartă în asemenea măsură pecetea literară a lui Cantemir, încît putem admite că nu ne aflăm în faţa unei traduceri.

Cartea I cuprinde şi alte ecouri ale lecturilor lui Cantemir. Întreg procesul lumii, al nestatorniciei şi deşertăciunii ei, partea în care Înţeleptul dezvoltă clasicul motiv al norocului nestatornic *(Fortuna labilis)*, atît de frecvent în literaturile antică şi medievale, ne trimite la cealaltă operă a literaturii noastre care tratase frumos acest motiv, poemul *Viaţa lumii*, al lui Miron Costin. Contaminările pot fi demonstrate şi textual:

| *Miron Costin, Viaţa lumii* (pagina, versul)[1] | *D. Cantemir, Divanul* (Cartea I, capitolul) |
| --- | --- |
| Zice David prorocu: Viiaţa ieste floare (320/13). | Vădz frumséţele şi podoaba ta, ca iarba şi ca floarea erbii (5). |
| Fum şi umbră sînt toate, visuri şi părére (320/9). | Desfătările tale: pulbere şi fum, carele cu mare grosime în aer să înnalţă şi, îndată răşchirindu-se ca cînd n-ar hi fost să fac (5). |
| Norocul la un loc nu stă, într-un ceas schimbă pasul (321/9). | Nărocirea fără hotar (8). |
| Deşertarea deşertărilor şi toate sînt deşarte (319/motto). | Tu eşti deşertarea deşertărilor şi toate îţi sînt deşérte (18). |
| Orice faci, fă şi caută sfirşitul cum vine. | Cea de-apoi socotéşte (26). |

[1] Textul lui Miron Costin, după *Opere*, ed. P.P. Panaitescu, Bucureşti, 1958, p. 318–323.

| | |
|---|---|
| Cine nu-l socotéşte nu petréce bine (322/14—15). | |
| Cu griji şi neticneală avuţiia pute (322/33). | cp. Procesul avuţiei (27—37). |
| Unde-s ai lumii împăraţi, unde ieste Xerxes,<br>Alixandru Machidon, unde-i Artaxers, Avgust, Pompeiu şi Chesar? Ei au luat lume<br>Pe toţi i-au stins cu vrémea, ca pre nişte spume.<br>Fost-au, Ţiros împărat, vestit cu războaie (321/21—25). | Ce s-au făcut împăraţii persilor cei mari, minunaţi şi vestiţi? Unde iaste Chiros şi Crisors? Unde iaste Alexandru marele machedonianul?... carii acmu din mijlocul nostru periră şi acmu să par că n-au mai nice odănăoară fost?... (34). |
| Moartea, vrăjmaşa, într-un chip calcă toate casă,<br>Domneşti şi-mpărăteşti, pre nime nu lasă (322/20—21). | A tuturor, sfârşitu unul, adecă moartea (38). |
| Fapta nesocotită aduce perire (322/19). | Nesocotinţa patimă aduce (39). |
| Îndelungate împărăţii vremea primeneşte (321/14). | Dumnădzău schimbă şi mută împărăţiile (40). |
| Unde-s cei din lume<br>Mari împăraţi şi vestiţi (321/17—18). | Mulţi împăraţi bogaţi, cinstiţi, mari, tari şi vestiţi (42). |
| Vieţuiţi în ferice, carii mai puţine<br>Griji purtaţi de-a lumii; voi lăcuiţi bine (322/34—35). | Fericit carele cu lumea nu s-au amestecat (49). |
| Vacul nostru cu-mprumut dat în datorie (322/36). | Omul, împărat peste toate lucrurile lumii, însă toate în chip de zălog îi sint date (54). |
| O, vrăjmaşă, vicleană, tu vinezi cu sacul<br>Pre toţi îi duci la moarte. (322/11—12). | Lumea decît tîlharii mai rea (58). |
| Caută la ce l-au adus înşelătoarea roată (321/28). | Vîrsta şi norocirea lumii, ca roata cînd să învîrtéşte (63). |
| Una fapta, ce-ţi rămîne, buna, te lăţéşte<br>În ceriu cu fericire în veaci te măréşte (323/16—17). | Nu într-acesta veac, ce în cel viitoriu viaţa a ţi să lungi siléşte (64). |

În schimb, imaginea *Fortunei* din Cartea a II-a, cap. 63, a *Divanului* nu pare să provină din scrierea lui Miron, *Graiul solului tătărăsc*[1], deoarece Cantemir ştie că fluviul trecut de Alexandru nu este „Donul" *(Thanais)*, şi citează numele lui Croessus (recte: Bessus din *Historia Alexandri Magni* VII, 5), ceea ce ar putea demonstra şi o cunoaştere prin alt izvor decît Costin a operei lui Quintus Curtius.

[1] Miron Costin, *Opere*, *ed. cit.*, p. 316.

*Alixăndriia* populară era şi ea în memoria lui Cantemir cînd descrie pieirea împăratului Macedoniei prin otravă, în Cartea I, cap. 11. Un text din *Viaţa şi petrécerea svinţilor* a mitropolitului Dosoftei (Iaşi, 1682) este citat (tot fără a da referinţa) în Cartea a II-a, cap. 53.[1] Apropieri de limbă cu *Istoria Troadei*, cetatea evocată în capitolul următor al aceleiaşi cărţi[2], vădesc şi lectura unei copii manuscrise a acestei opere atît de răspîndită la noi, din care Biblioteca Academiei posedă manuscrisul 86 moldovenesc, datat din 22 iunie 1689.

*Divanul* mai oferă locuri comune cu *Mărgăritarele* lui Ioan Hrisostom, autor pe care Cantemir îl cunoştea, după însăşi mărturia sa[3], şi cu *Scara* lui Ioan Climax, tradusă cu cîteva decenii înainte de Varlaam mitropolitul[4]. Din *Istoriile* lui Herodot, tălmăcite în moldoveneşte în aceeaşi vreme, pot fi scoase unele exemple de puternici ai lumii căzuţi victimele norocului nestatornic[5]. Lecturi din *Vieţile sfinţilor* şi *Minei* (aci este însă posibilă şi o influenţă liturgică), se vădesc în Cartea I, cap. 35; sfîrşitul acestei cărţi oferă o paralelă cu *Viaţa sfinţilor Varlaam şi Ioasaf*, tradusă — cum ştim — în limba noastră în acelaşi veac al XVII-lea de Udrişte Năsturel[6].

O dependenţă mai sigură de un model de limbă latină demonstrează analiza Cărţii a II-a, mic tratat de morală în 85 de capitole a cărei paralelă dramatizată formează substanţa dialogului din Cartea I. Latinismele (*ţircumstanţiile*, *împregiurstările* din lat. *circumstantiae*; *iarăşi pomenirea* din lat. *rememoratio*, *suppus* cu sensul de „a ascunde", din lat. *supponere*[7] etc.), ca şi folosirea aproape exclusivă a unor izvoare de limbă latină, lasă istoriografiei noastre literare problema căutării în continuare a acestui model. Este, într-adevăr, neaşteptat ca la zece ani după publicarea *Bibliei* de la Bucureşti, Cantemir să n-o folosească, ci să-şi caute citatele din *Scripturi* numai în *Vulgata* sau în altă versiune latină după textul ebraic al *Vechiului*

---

[1] Cf. *Comentariile* noastre, nr. 120.

[2] *Idem*, nr. 125.

[3] În *Vita Constantini Cantemyrii*, ed. N. Iorga, Bucureşti, 1923, p. 68. Citează din *Omiliile* lui Hrisostom în *Scrierea către Golovkin despre conştiinţă* (v. *Pismo Kneazea Dimitriia Kantemira k grafu Gavriilu Golovkinu*, ed. N. Titov, în *Citeniia Imp. obşcestve istorii i drevnostei rossiiskih*, t. 230, 1909, p. 23—27); v. şi *Comentariile* noastre, nr. 24 şi 33.

[4] *Idem*, nr. 96.

[5] *Divanul* I 35 şi *Comentarii*, nr. 46.

[6] Cf. *Comentarii*, nr. 85.

[7] *Comentarii*, nr. 95, 156.

*Testament*[1]. Este de asemenea curioasă denumirea de „sfîntul" Augustin sub pana unui ortodox[2]. Toate acestea ne îndrumă către izvorul latin presupus.

Nu este exclus însă ca prezența citatelor din *Vulgata* să se explice numai prin folosirea unui *Thesaurus biblicus*, dicționar de citate în care textele biblice sînt grupate pe teme morale și teologice, ordonate alfabetic — operă extrem de răspîndită în cultura latină medievală[3]. Citatele din Cartea a II-a a *Divanului* provin neîndoielnic dintr-un asemenea izvor, din care se iau nu numai textele, ci și titlurile[4]. Rămîne de stabilit dacă autorul nostru a folosit direct această operă sau printr-o sursă secundară.

În Cartea a II-a a *Divanului*, cap. 54, mai este citată (fără numele autorului) opera umanistului italian Pietro Bizzari, *Persicarum rerum historia in XII libros descripta*, publicată în primă ediție la Anvers în 1583, retipărită la Frankfurt în 1601 — lucrare pe care viitorul istoric al Imperiului otoman o putea cunoaște direct[5]. Cît privește pe Pierre Bersuire, benedictin din secolul al XIII-lea, considerat drept cel dintîi autor francez al unei enciclopedii prin al său *Repertorium morale*[6] — din care se citează un text în Cartea a II-a, cap. 77, întreaga comparație între macrocosm și microcosm — este iarăși greu de afirmat dacă a fost citit de Cantemir într-una din numeroasele ediții tipărite în secolele XV—XVII sau a fost doar citat după alt autor[7].

---

[1] Cf. exemplele date în *Comentarii*, nr. 99, 101, 102, 103, 105, 107, 109, 112, 114, 115, 117, 122, 150, 160. Mai tîrziu, în *Scrisoarea către contele Golovkin despre conștiință* (v.p. XXX, n.3), va cita, în textul rus, tot după *Vulgata*.

[2] *Comentarii*, nr. 110.

[3] Augustin Calmet, *Dictionnaire historique, critique, chronologique, géographique et littéral de la Bible*, nouv. ed., t. VI, Toulouse—Nismes, 1783, p. 216—217 descrie numeroase asemenea concordanțe morale (ale lui Lauret, de Balinghem, Eulard, Wading etc.).

[4] *Comentarii*, 98, 153, 157, 158.

[5] N-am putut întreprinde o comparație a operei lui Bizzari (inaccesibilă nouă), cu locurile din *Istoria Imperiului otoman* în care se descriu evenimente din istoria Persiei sau moravuri ale poporului persan. Tocmai aceste date cu caracter etnografic formează însă substanța Cărții a XII-a din *Persicarum rerum historia*.

[6] *Comentarii*, nr. 139.

[7] Ultimele cercetări întreprinse în Biblioteca Națională din Viena ne-au demonstrat că textul Cărții a II-a este în cea mai mare parte tributar lui Bersuire. Numeroase motive, citate, pasaje mai întinse, pe care le semnalăm în *Comentarii*, provin din *Reductorium morale*. Faptul că unele contaminări pot fi demonstrate chiar pentru *Epistola dedicatorie* a *Divanului* ar pleda în favoarea unei utilizări directe de către Cantemir a operei benedictinului francez. A se vedea și notele subpaginale ale Cărții a II-a a traducerii versiunii grecești.

Cele două adaosuri ale Cărţii I *(Pentru céle şeapte a vieţii omeneşti vîrste şi viiaţa omului ca poama*, în care este integrat la vîrsta a cincea textul *Pentru omeneştile a omului de pediapsă tîmplări carile pintre a vieţii aceştiia vîrste se tîmplă)* sînt atît de apropiate ca idei şi comparaţii cu opusculele din literatura apuseană a vremii tratînd aceste teme, încît, dacă nu o traducere, cel puţin prelucrarea lor este plauzibilă.[1] Însăşi incongruenţa din titlul celui de-al doilea text *(carile pentru a vieţii aceştiia vîrste* în loc de „care în cursul acestei vîrste a vieţii sale", cum trebuie să fie în original) ne sugerează un text latin greşit tradus.

Un ultim izvor direct pe care-l citează Cantemir, anunţînd în două rînduri pe cititor că i-l va pune sub ochi[2], este opusculul lui Andrea Wissowatius, *Stimuli virtutum ac fraena peccatorum*[3]. Compararea textului *Divanului* cu această operă, asupra căreia Cantemir insistă, era o obligaţie a celor doi editori şi în special a lui G. Sion, ţinînd seama de exigenţele unei ediţii academice. O asemenea confruntare era impusă tocmai de indicaţiile lui Cantemir („acélea ale lui Andrei Vissovaţius 70 şi 7 de ponturi, ce arată, pe carile *Strămurarea a bunătăţilor şi frîul păcatelor* le numéşte, adecă îndemnarea spre bunătăţi şi opriala spre păcate... carile mai înainte a le arăta vom"[4] sau „cartea a triia, carea pentru acéste mai sus pomenite părţi [*greşit, pentru:* păci] şéaptezeci şi şéapte de ponturi cuprind")[5], mai ales cînd, prezent în titlurile primelor două cărţi, numele autorului *Divanului* lipseşte — după cuviinţă — în titlul Cărţii a III-a. S-ar fi stabilit astfel originea acelei părţi din *Divanul* care cuprinde cele mai multe

---

[1] *Comentarii*, nr. 85—87 şi 147.

[2] *Divanul*, f. $44^{v}$ şi $99^{v}$.

[3] Andrea Wissowatius *(Wiszowaty, Vişovati)*, gînditor unitarian originar din Lituania (1608—1678), reprezentant al curentului „Fraţilor polonezi", cunoscut pentru interpretarea raţionalistă a *Bibliei*, ale cărei înţelesuri le supune judecăţii minţii, iar nu adeziunii credinţei (cf. *Religio rationalis*, 1685). Opera lui a fost răspîndită în ţările protestante şi într-o bună măsură şi în Transilvania (O. Fock, *Der Sozinianismus nach seinem historischen Verlauf und nach seinem Lehrbegriff*, Kiel, 1847; Ludwick Chmaj. *Andrzej Wiszowaty jako dzialalácz i myšliciel religijny*, în *Bracia Polscy*, Warszawa, 1957, p. 349—407; Z. Ogoňowski, *Wiara a rozum w pagladach religijnych socynian i Lockea*, în *Studia ariańskie*, Warszawa, 1959; Günter Mühlpfordt, *Arianische Exulanten als Verboten der Aufklärung*, în *Renaissance und Humanismus in Mittel — und Osteuropa*, 2 Bd., Berlin, 1962, p. 220 şi urm.; P. Vaida, *Dimitrie Cantemir şi Andrei Wissowatius*, în *Revista de filozofie*, 12 (1965), p. 37—48). O neaşteptată confuzie Wissowatius = *Wisznowiecki*, la N. Iorga, *Histoire des Roumains*, VI, Buc., 1940, p. 540, n. 3.

[4] *Divanul*, f. $44^{v}$.

[5] *Idem*, f. $99^{v}$.

trimiteri la izvoarele favorite ale umaniştilor medievali (Aristotel, Augustin, Ausoniu, Bernard, Boethius, Caton, Cicero, Epictet, Erasm, Hesiod, Lactanţiu, Platon, Plutarh, Sallustius, Seneca, Socrate, Valerius Maximus), ca şi originea cercetată abia recent a numelui unitarianului Crellius[1], citat cu opera sa *Ethica christiana* într-o scriere moldovenească din secolul al XVII-lea. S-ar fi evitat de asemenea conjecturile privind împrumuturile lui Cantemir din Erasm în studiile recente despre Cantemir şi izvoarele lui umaniste[2], sau analiza „originalităţii" ideilor sale din Cartea a III-a a *Divanului*, idei — cum ştim acum — formulate de Wissowatius.

A scăpat neobservată citarea, în aceeaşi carte a treia (cap. 56) a operei — celebră în secolul al XVII-lea — *De strategematibus Satanae* a gînditorului catolic trecut la Reformă, Giacomo Aconcio. O carte ortodoxă care să citeze o scriere reformată atît de îndrăzneaţă nu avea ca scuză decît calea indirectă a referinţei şi ignorarea concepţiilor autorului. Studiile privind istoria gîndirii româneşti la începuturile laicizării ei vor trebui să consemneze totuşi această prezenţă a protestantismului liberal într-o lucrare românească de acum trei veacuri.

Pentru a încheia prezentarea izvoarelor *Divanului* mai rămîn de explicat citatele din Augustin şi Seneca din Cartea a II-a. Majoritatea sînt din Bersuire. Altele par să provină din obişnuitele dicţionare de sentenţii şi maxime de mare circulaţie în evul mediu[3], folosite fie de Cantemir, fie de autorul scrierii din care s-a inspirat. Şi aceste culegeri au fost apusene, în limba latină. Cantemir nu apelează nici la *Albina* lui Antonie Monahul, nici la *Locurile comune* ale lui Maxim Mărturisitorul, nici la *Sacra parallela* a lui Ioan Damaschin — obişnuitele dicţionare morale ale literaturii bizantine.

Am arătat mai sus principala sursă a citatelor din *Biblie*; numai versiunea greacă a *Divanului* foloseşte textul oficial ortodox, *Septuaginta*, din motive pe care le vom arăta mai departe. Ceea ce, evident, nu demonstrează că autorul nostru ignora textele biblice, din care pasaje, figuri de stil, exemple revin adesea în fraza lui, din obişnuinţa oricărui cărturar al vremii — cleric sau laic — cu asemenea lecturi.

Trebuie încă stabilit locul şi ponderea citatelor din autori străini în *Divanul*. Împodobindu-şi textul cu referiri la ideile altora, Cantemir

---

[1] P. Vaida, *op. cit.*, p. 44–45.

[2] P.P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 51; Dan Bădărău, *op. cit.*, p. 123–124.

[3] Una dintre cele mai răspîndite era *Flores omnium pene doctorum qui tum in theologiam, tum in philosophiam claruerunt*, per Thomam Hibernicium summa cum diligentia collecti... Lugduni, apud Gulielmum Rovillium sub scuto Veneto, 1575, 942 p.

folosește procedee obișnuite scriitorilor din vremea lui. Citatele sint concomitent argumente de autoritate, ornamente literare și dovadă de erudiție. De observat ,însă, că prin nici una din aceste funcțiuni ele nu sint decisive în economia cărții. Disputa Înțeleptului cu Lumea se desfășoară, cum spuneam, la tribunalul Rațiunii. Cantemir a vrut ca cititorul să se convingă printr-o deliberare proprie despre necesitatea vieții virtuoase. Chiar citatele biblice nu se impun prin autoritate divină, ci — ca și exemplele luate din autori laici — prin elementul lor rațional.

Cit privește funcțiunea ornamentală a citatelor, nici ea nu trebuie exagerată. Chiar faptul că autorul lasă libertate de mișcare ideilor în Cartea I, înviorată de dialog și de stilul oral, concentrind referințele biblice în Cartea a II-a, face din această parte a *Divanului* — mic tezaur de citate biblice — o lectură incomparabil mai greoaie decit aceea a disputei. Dar sacrificind dorinței de a-și demonstra cunoștințele scripturistice — lucru pe care-l anunță chiar din titlul cărții (*Divanul... întîiu izvodit... și de iznoavă din „Vechiul și Noul Testament" alcătuit*, adaos prin care subliniază importanța acordată citatelor din Cartea a II-a) — Cantemir nu voise să încarce expunerea din prima parte a cărții, unde — fără nici o pagubă pentru economia operei — citatele sint rare.

### 4. *Elaborarea*

Scriitor fecund, cum ne-o demonstrează opera sa întinsă, Cantemir pare să fi fost și foarte expeditiv în procedeele sale de elaborare. *Imaginea științei sacre* a fost redactată în mai puțin de cinci luni, *Istoria ieroglifică* — în opt luni.[1] Nu este deci surprinzător faptul că *Divanul* a putut fi elaborat în șase luni, cum am încercat să arătăm mai sus.

Cititorul, și mai ales critica literară modernă, au o atitudine severă în problema originalității. Autorului i se cer idei și forme de exprimare noi, reluările și împrumuturile reduc aprecierea unei opere. Analiza la care cercetările din urmă au supus *Divanul* pare să ducă la concluzii deosebite de acelea ale autorilor mai vechi, care au văzut în scrierea lui Cantemir „cea dintîi operă filozofică română originală"[2]. Dacă autorul însuși spune în epistola dedicatorie că opera sa este o antologie; dacă a treia parte a ei este tradusă; dacă o altă treime pare

[1] P.P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 55 și 76.

[2] B.P. Hasdeu, *O scriere de filosofiă morală în limba română*, în *Arhiva istorică a României*, 2 (1865), p. 81; cf. și P.P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 51.

calchiată după un model străin — concluziile precedente trebuie revizuite.

Istoria literară trebuie să judece operele în ambianța de idei și procedee a epocii în care au fost create. Dacă am aplica scrierilor literaturii medievale criteriile de astăzi, puține dintre ele n-ar păcătui prin împrumuturi largi de motive, comparații sau pasaje mai mari, luate cu seninătate din alți atutori.[1] Cum literatura noastră dăduse încă în al XVI-lea secol opere de gîndire politică exprimînd realități locale, ca *Învățăturile lui Neagoe Basarab*, discutarea locului sau întîietății *Divanului* în istoria gîndirii românești nu se mai pune în aceiași termeni ca acum un secol pentru Hasdeu. Considerînd cu obiectivitate prima scriere a lui Dimitrie Cantemir, scopul nostru este de a-i judeca importanța în cadrul operei acestui autor, ca și în acela al literaturii române vechi și al culturii sud-est-europene în general. Pentru a ajunge aici, negreșit că prima datorie este de a ști în ce măsură *Divanul* — o culegere de gînduri, texte și idei — redă sau nu atitudinea autorului; cu alte cuvinte, *autenticitatea* operei.

Răspunsul la această întrebare este neapărat afirmativ. Alegînd „din a multora... ogoară neveștedzitoare floricéle", Cantemir nu realizează o simplă culegere de sentenții și maxime, adesea contradictorii, ca mai toate dicționarele morale, ci le folosește drept elemente componente ale unei structuri noi, al cărei autor este și la care și-a dat, prin urmare, adeziunea. Atitudinea lui este — cum arată în epistola dedicatorie — numai aceea a unui „simplu și neiscusit grădinar", care alegînd flori străine le răsădește în propria-i grădină, făcîndu-le astfel ale sale, drept „întîia a ostenințeі mele răzsădire și odrăslire". Dar aceasta este îndeletnicirea oricărui autor umanist, care creează cu orice materiale apreciate pentru frumusețea și înțelepciunea lor, indiferent că sînt produse de gîndirea antică păgînă sau creștină, de măestria cărturarului sau de geniul popular. La fel, Cantemir citează în liniște lîngă textele biblice pe Seneca, „măcar că păgîn era", sau lîngă Augustin pe al-Saadi, „persiesc om învățat, măcar că păgîn era". Prețuind

[1] Încă spre sfîrșitul secolului trecut, Eminescu indică într-o notă curioasă din ms. rom. nr. 2.264 al Bibliotecii Academiei R.S.R., f. 319, procedeul de elaborare al unui dicționar economic: „Pe Carey îl cumpăr-n ediție mare, 'l leg cu hîrtie intercalată. Șterg toate pasajele netrebnice din el, traduc partea bună, tot ce e sănătos ca idee. Tot așa fac și cu List și cu alți economiști ce-mi convin. Fac un mic dicționar, *Der Grundbegriff der N. Oekonomie*, cu un sistem prevăzător de rezultate ale ideii generale. Producțiunea." [A.Z.N. Popp, *Din preocupările economice ale lui Mihail Eminescu*, în *Viața economică*, 2 (1964), nr. 24 din 2 iunie , p. 16.]

adevărul şi frumosul dintr-o atitudine nouă, umaniştii care treceau peste hotarele dintre religii n-aveau nici sfiala de mai tîrziu de a cita sau copia pînă la abuz scrieri străine. Ei le folosesc liniştiţi, mai ales cînd textele împrumutate adaugă autoritatea unor nume celebre de filozofi şi poeţi ai antichităţii sau evului mediu.

Asemenea procedeu nu împiedică personalitatea autorului să se manifeste. În Cartea I a *Divanului*, Cantemir este acela din *Istoria ieroglifică:* viu, polemic, colorat în imaginile şi expresiile folosite, apropiat de vorbirea populară moldovenească a vremii, conciliant cu ideologia religioasă dominantă şi cu atitudinea laică a omului din secolul al XVII-lea. În Cartea a II-a şi a III-a, autorul *modifică*, oriunde i se pare că textele se abat de la viziunea sa doctrinară, sau *adaugă* din propriile sale lecturi orientale sau bizantine, religioase sau laice — cu alte cuvinte, îşi corectează şi îşi completează izvoarele. El nu este nici un simplu traducător al lui Wissowatius, atent să-i lase textul nealterat, nici un compilator dornic să-şi atribuie opera altuia. Cum am arătat mai sus, el anunţă în două rînduri că a treia carte a *Divanului* este scrierea lui Wissowatius, dar Cantemir o încorporează operei sale pentru că o consideră conformă viziunii sale doctrinare şi morale, iar în puţine locuri unde observă divergenţe le soluţionează după concepţia sa. În general, scrierea lui Cantemir vădeşte libertatea sa faţă de izvoare. Păgîni, catolici, musulmani, eretici, autorii săi sînt tot atîtea „grădini cu neveştedzitoare floricéle", din care autorul nostru culege după bunul plac. Este atitudinea obişnuită a gînditorului umanist, bucuros că ideile sale găsiseră la alţi autori o exprimare fericită, pe care o adoptă fără rezerve. *Ceea ce împrumută un asemenea autor reprezintă deci propria-i gîndire.*[1] Aceasta ne permite să afirmăm că, indiferent cît de mare este aportul străin în *Divanul*, opera însăşi reprezintă în forma sa ultimă o creaţie exclusivă a lui Cantemir, înfăţişînd un stadiu propriu de formaţie filozofică, etică şi literară. El însuşi a privit-o aşa, după cum reiese nu numai din *Cartea de închinăciune*, ci şi din faptul că peste şaisprezece ani, cînd doreşte să se recomande Academiei din Berlin, îşi prezintă drept primă operă *Divanul* şi se oferă s-o trimită la Berlin.[2]

---

[1] Alt autor răsăritean care nu se sfieşte să facă din *Imitatio Christi* sau *Exerciţiile spirituale* ale lui Ignaţiu de Loyola cărţi de pietate ortodoxă este — peste un secol — Nicodim Aghioritul. Prelucrările sale sînt însă împrumuturi ale unor structuri literare sau ale unor forme de exprimare, fără ca tradiţia doctrinară să fie contaminată de idei apusene.

[2] O. Densusianu, *Notiţe asupra lui Dimitrie Cantemir*, în *Revista critică-literară*, 2 (1894), p. 65–66.

Încercarea de a reconstitui procesul de elaborare a cărții confirmă raportul dintre partea originală și împrumuturi, dezvăluind și mai bine efortul autorului de a croi din elemente eterogene veșmîntul unei concepții proprii. *Divanul* nu este o carte scrisă unitar de la prima pînă la ultima sa filă, nu este o operă gîndită îndelung și elaborată pe îndelete. Analiza textului ne dezvăluie — dimpotrivă — o alcătuire grăbită, meșterul adunînd materiale adesea prefabricate, cărora numai un real talent literar a reușit să le dea aspectul omogen ce a înșelat pînă nu demult pe cercetători.

O primă problemă este aceea a raportului dintre primele două cărți.[1] Autorul prezintă Cartea a II-a drept un comentariu al celei dintîi, o *Dovedire împotriva Lumii*, o pledoarie în plus a Înțeleptului, care, reluînd capitol cu capitol Cartea I, fie combate argumentele Lumii din capitolele în care vorbea aceasta, fie își întărește cu temeiuri scripturistice sau cu citate din diferiți autori aserțiunile din părțile în care vorbise el. De aici și corespondența între capitolele Cărților I și a II-a.

Dar o analiză mai atentă arată că această corespondență este formală, pentru că în Cartea I titlurile capitolelor nu corespund cu textele în marginea cărora sînt notate.[2] O asemenea corespondență întîlnim numai în Cartea a II-a. Aici titlul rezumă într-adevăr ideile din capitole, iar ideile etice sau filozofice, motivele literare, uneori abia menționate în Cartea I, sînt dezvoltate pe larg. Observăm deci că *numai Cartea a II-a este autonomă*. Ea ni se înfățișează ca un mic tratat moral de sine stătător, în lectura căruia nu simțim nici o clipă nevoia de a ne referi la un text de bază, ca în cazul unui comentariu. Dimpotrivă, *împărțind Cartea I în același număr de capitole și punîndu-le titlurile corespunzătoare din Cartea a II-a, autorul a făcut Disputa dependentă de ceea ce prezintă el drept comentariul acesteia*. Din această observație deducem că *autorul a elaborat mai întîi micul tratat moral din Cartea a II-a*. Dar, după cum am văzut mai sus, la redactarea acestei cărți *Biblia* nu a fost folosită din lecturi directe, ci printr-un *Thesaurus biblicus*, iar autorul dă textele și referințele după *Vulgata*. Celelalte izvoare ale cărții provin tot din literatura medievală apuseană: teoria corespondenței dintre macrocosm și microcosm — din opera francezului Pierre Bersuire; descrierea celor șapte vîrste și a accidentelor ce survin în viața omului la maturitate, cu care se încheie

---

[1] V. mai sus, p. X-XI.

[2] Pentru felul cum prezintă autorul acest raport, v. *Comentarii*, nr. 4.

cartea, dintr-o sursă de limbă latină. Exemplele luate din hagiografia răsăriteană (II 52) nu sînt suficiente pentru a înlătura evidenţa că *autorul a urmat întru totul un model din literaturile latine medievale*, model ce urmează încă a fi stabilit.

Întiia carte a *Divanului* — disputa între Înţelept şi Lume — apare drept comentariul dramatizat al micului tratat moral din Cartea a II-a. Disputa este — sub toate raporturile — partea în care pecetea originalităţii autorului poate fi cel mai uşor descifrată. Vioiciunea replicii, culoarea epitetelor, plasticitatea imaginilor cu care ne va obişnui Cantemir în *Istoria ieroglifică* se mişcă în prima carte a *Divanului* libere de cursul didactic şi monoton al ultimelor două, chiar dacă inspiraţia din Cărţile II şi III este prezentă[1], şi exemplul altor dispute dintre suflet şi trup, om şi lume a stat în faţa autorului.

Ştim acum că pentru a treia parte a *Divanului* Cantemir n-a trebuit să facă decît efortul unei traduceri. Traducere atentă, desigur, deoarece din textul lui Wissowatius tînărul cărturar omite tot ceea ce nu intra în vederile doctrinei ortodoxe sau adaugă explicaţiile de care credea el că are nevoie cititorul moldovean; dar aceste intervenţii sînt prea neînsemnate ca să putem afirma că, fie şi într-o oarecare măsură, *Stimuli virtutum* ar fi fost adaptată sau prelucrată de Cantemir.

Istoria *Divanului* pare deci a fi următoarea: lectura modelului ce i-a servit pentru Cartea a II-a duce la o prelucrare sau la o traducere cu intervenţii a căror amploare nu o putem deocamdată stabili, apoi — sub influenţa motivului disputei între suflet şi trup — la redactarea Cărţii I. Urmează traducerea din Wissowatius, revederea şi definitivarea întregului cu mici adausuri din *Stimuli virtutum* în primele două cărţi, şi *Divanul* este trimis la tipar.

### 5. *Versiunea greacă*

Problema autenticităţii versiunii greceşti şi-a pus-o mai întîi B.P. Hasdeu[2], care — apreciind că „din epistola lui Cacavela... se cunoaşte clar că însuşi autorul scrisese opera sa numai româneşte" — ajunge, în ediţia pe care o dă *Divanului* în 1865, la concluzia inutilităţii de a retipări „o grecească străină". Pasajul din Cacavela la care se referă Hasdeu este acela în care Cantemir primeşte laudele dascălului său pentru „a voroavii înfrumşeţare, pre cît a moldovenescului

---

[1] Vezi în notele Cărţii I semnalarea împrumuturilor făcute din ultimele două.

[2] *O scriere de filosofiă morală în limba română, loc. cit.*, p. 81.

niam limbă a cuprinde poate". O laudă a textului grec lipsește, dar de aci nu se putea conchide că lui Cacavela i s-a trimis doar textul românesc. Numai o comparație a celor două versiuni putea să lămurească dacă ele sînt datorate deopotrivă lui Cantemir; dar o asemenea comparație nu a fost întreprinsă pînă acum. Sion era încă nedumerit în 1878 „în care versiune s-a scris originalul"[1], dar — ca și Hasdeu — crede „inutil de a reproduce și versiunea greacă, căci ea nu ar fi adus nici o lumină de interes filozofic sau literar". Pe de altă parte — observă Sion — „versiunea grecească nu ne-ar fi putut da o idee mai bună despre cunoștințele scriitorului: limba în această versiune este atît de neîngrijită, atît de barbară, încît nu o putem califica îndestul". Mirat „cum însuși învățatul Ieremia Cacavela a putut permite elevului său să iasă la lumină cu o grecească atît de comună și mai ales într-o operă cu un titlu atît de pompos"[2], Sion vede o singură explicație: „poate că pe timpul acela așa se scria limba grecească și în asemine ipostază trebuie să respingem ideea că versiunea aceasta a fost lucrarea originară a lui Cantemir, fiindcă de la dînsul nu se mai văd alte opere scrise în limba aceasta".

Paternitatea lui Cantemir asupra versiunii grecești a *Divanului* a fost deci de două ori contestată prin argumente diferite, dar — ni se pare — nici unul suficient. Lauda versiunii românești nu exclude existența uneia grecești. Limba acestei versiuni este acea „proastă grecească", obișnuită autorilor care au dorința — umanistă și generoasă — de a fi citiți și înțeleși de cît mai mulți, iar nu de o minoritate. În sfîrșit, însuși Cantemir declară că și *Istoria Imperiului otoman* o avea redactată „în întregime în *limba greacă* și latină[3]", deci afirmația lui Sion că el nu a lăsat opere în grecește era neîntemeiată. Un raționament de două ori greșit, bazat în mare măsură pe observațiile superficiale ale lui Sion, va duce cu timpul chiar la contestarea paternității *Divanului:* dacă textul român e tradus după cel grecesc, iar acesta nu aparține lui Cantemir, opera însăși nu-i mai poate fi recunoscută. Un anumit rol în răspîndirea acestei judecăți l-a avut M. Gas-

[1] *Operele principelui Demetriu Cantemir*, t. V, București, 1878, p. X.

[2] *Idem*, p. XI.

[3] *Kniga sistima muhammedanskoi relighii*, Sanktpeterburg, 1722, p. 356. *Panegiricul lui Petru cel Mare*, rostit la Curte, în 1714, de Șerban Cantemir (în vîrstă de numai șapte ani) și, desigur, redactat de tatăl său, era tot în limba greacă (P.P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 190).

ter, care considera *Divanul* drept o traducere din grecește, autorul ei fiind Ieremia Cacavela.[1] Părerea aceasta a trecut apoi la N. Drăganu[2] și Traian Bratu[3], care o repetă — unul cu rezerve, al doilea fără.

Dintre cercetătorii mai noi, P.P. Panaitescu acceptă că prima scriere a lui Cantemir a fost „scrisă în grecește și românește"[4], iar Dan Bădărău ezită în a afirma paternitatea lui Cantemir în ceea ce privește versiunea grecească sau — în acest caz — presupune că versiunea definitivă este cea română, trimisă lui Cacavela la Iași. Analizînd epistola învățatului grec, Bădărău conchide că „versiunea greacă a precedat și că a fost transpusă apoi de Cantemir în limba română; mai bine zis, lucrarea a fost gîndită în grecește, limba de școală a lui Cantemir, și preocuparea sa a fost de a găsi în românește termenii adecuați unei scrieri filozofice"[5]. De curînd, Șerban Cioculescu[6] comunica impresia unui elenist că „bogăția și siguranța în mînuirea limbii populare grecești poate pune serios la îndoială paternitatea semnatarului [*Divanului*]".

G. Călinescu, la rîndul său, consideră[7] că „incîlcirea frazei din *Divanul*..., școlăreasca și rămuroasa silogistică au fost exagerate. *Cantemir, traducîndu-se din grecește* [s.n.] voia să aducă în limba natală toate grațiile unei fraze de cărturar. Sforțarea lui se cade prețuită avînd mai ales în vedere că trebuie să scoată din nimic un vocabular filozofic".

Răspunsul la aceste două ipoteze îl poate da numai confruntarea celor două versiuni — neîntreprinsă pînă acum. O asemenea confruntare ne arată: 1° — că ele nu sînt datorate aceleiași persoane; 2° — că *versiunea greacă* este făcută după cea română. Textul grec prezintă în raport cu cel românesc următoarele particularități:

---

V. *Literatura populară română*, București, 1883, p. 167, și *Chrestomație română*, vol. I, Leipzig-București, 1891, p. XLVIII.

[2] *Pagini de literatură veche*, în *Dacoromania*, 3 (1921—1922), p. 239.

[3] *Cărțile populare la români*, în *Revista Fundațiilor*, 3 (1936), nr. 10, p. 67, n. 1.

[4] *Dimitrie Cantemir*, p. 47.

[5] *Filozofia lui Dimitrie Cantemir*, p. 112—113.

[6] *Despre stilul lui Dimitrie Cantemir*, în *Tribuna*, 2 (1958), nr. 35 (august 30), p. 7.

[7] *Istoria literaturii române de la origine pînă în prezent*, București, 1941, p. 41.

a) *Repetarea erorilor din textul românesc datorită traducerii mecanice:*

| *Textul românesc* | *Versiunea greacă* |
|---|---|
| o picătură de *vin* [*corect:* venin] amestecat (2$^{v}$); | μία σταλαματιὼ κρασὶ ἀνακατωμένη. |
| nice Besérica Răsăritului, nici *altă Svintă Scriptură* [sic!] pomenéşte (31$^{r}$); | οὔτε ἡ ανατολικὴ ἐκκλησία, οὔτε ἄλλη καμία ἁγία γραφὴ τὸ ἀναβάλλει. |
| rîsul durerilor [*om.* nu] să va amesteca (46$^{v}$); | μὲ τὴν εὐφροσύνην ἀνακατώνεται ἡ λύπη. |
| carea pentru acéste mai sus pomenite *părţi* [*recte:* păci] (99$^{v}$); | διά τοῦτα τὰ ἄνωθεν σημειωμένα μέρη. |
| spre a *nunţii* [*recte:* morţii] venire gătiţi a fi ne trebue (116$^{r}$). | χρεία νὰ ἤμεσθεν ἕτοιμοι πρὸς τοὺς μέλλοντας γάμους. |

b) *Deosebiri de sens datorate neînţelegerii textului românesc:*

| *Textul românesc* | *Versiunea greacă* |
|---|---|
| cînd slăbăsc, atuncea *tare* sint (69$^{v}$); | ὅταν ἀσθενῶ τότε μέγας [*mare*, eroare de lectură]. εἰμί. |
| şi aceasta *crede* (23$^{v}$). | καὶ ἐτοῦτο τὸ πιστεύω [*cred*, în loc de *crede*]. |
| Seneca, *car*[*tea*] 101 (115$^{r}$ şi *passim*). | Σενέκας, βιβλίῳ [*cartea*, în loc de *epistolă*, sensul din textul românesc]. ρα. |

c) *Omisiuni faţă de textul românesc*

| *Textul românesc* | *Versiunea greacă* |
|---|---|
| şi de bine cine a să dezlupi ar pofti? *Şi de vréme ce-i iubăsc, iată dară că le sint priiatin*, şi care ari fi acela... (19$^{r}$). | καὶ ἀπὸ τὸ καλὸν ποῖος ἤθελεν ἀγαπήσει νὰ χωρισθῇ; [*om.*] καὶ ποῖος ἤθελεν εἶσται ἐκεῖνος... |
| *Apocal.* gl. 3, sh. 17 (47$^{r}$). | *om.* |
| *Ecclisiastul*... gl. 33, sh. 15 (64$^{v}$). | *om.* |
| „Iaste ca cum ar fi bogat şi nemică are". *Împotrivă pentru acel cu bună a sufletului pază îmblînd, grăiaşte: „Iaste ca* | εἰσὶν οἱ πλουτίζοντες ἑαυτοὺς μηδὲν ἔχοντες. [*om*]., κεφ. ιγ, στιχ. ζ. |

| | |
|---|---|
| *cum ar fi sărac în multe bogății*", gl. 13, sh. 7 (67$^{r}$); | |
| ...ce încă și nepovestită în cumpliciune au simțit durére *(însă după trup, nu după dumnădzăire) și fără nice o cîrtire și ca mieluşelul blînd acéstea toate au răbdat* (132$^{r}$) | καὶ ἄτιμον ἀθῶ ος ἐκαρτέρησε. [*om.*] |

d) *Încercări de a corecta sau completa textul românesc:*

| | |
|---|---|
| lumea de mincinoase, iară înțeleptul de credincios să dovedéște (IV$^{v}$); | ὁ μὲν κόσμος ψεύστης καὶ μάταιος, (mincinoasă și *deșartă*) ὁ δε σοφὸς πιστὸς καὶ ἀληθὴς ἀποδείχνεται. |
| și apucîndu-te *hrăpéște* și nu te liapădă (3$^{v}$). | καὶ πιάνοντάς σε λαχανιάζει (*gîfîe*) καὶ δὲν σέ ἀφήνει. |
| ,,ce voiu face să moștenesc *împărățiia ceriului?*" (13$^{v}$). | τί ποιήσας ζοὴν αἰώνιον (*viața veșnică*) νὰ κληρονομήσοω; |
| „*Toate le are* vrémea și *cu vremile sale* vor tréce toate" (44$^{r}$); | καιρὸς τῷ παντὶ πράγματι καὶ τὰπαν τῷ καιρῷ παρέρχεται (e vreme pentru orce și *toate trec la vremea lor*). |
| acum dară acéle purtătoare de duh nesimțitoriu fiind | τῶρα λοιπὸν ἐκεῖνα τὰ ἄλογα ζῶα ὄντας αἰσθητικά (acele ființe *iraționale fiind simțitoare*). |
| „Omului mort necurat nice o nedéjde îi va mai fi" (73$^{r}$). | τὸ δὲ καύχημα τῶν ἀσεβῶν ὄλλυται *(Lauda necredincioșilor va pieri)* |
| Valerius Marele [*sc.* Valerius Maximus] (107$^{r}$). | Βαλέριος μάξιμος. |

Ultimul exemplu arată fie că traducătorul în greacă a cunoscut opera lui Valerius Maximus, fie că a avut în față originalul latin după care fusese alcătuită versiunea românească.

e) *Traducătorul în limba greacă folosește „Septuaginta", iar textul românesc „Vulgata":*

În general, traducătorul în grecește verifică citatele biblice din textul românesc (unde ele au fost traduse după *Vulgata*, versiunea latină a *Bibliei*), cu versiunea oficială răsăriteană, *Septuaginta*. A se vedea, de exemplu: f. 54v (*Iov*, 16, 22 *și Ier.*, 6, 4); f. 55v (*Avac.*, 2,6 și *Iov*, 10,9); f. 61r (*Prov.*, 23, 35) etc. Această confruntare nu este consecventă însă, de aceea uneori referințele sînt reproduse în forma lor greșită din textul românesc (de pildă, f. 62r: σοφίας, κεφ. γ στιχ. α, δ în loc de *Înț. Sir.*, 41, 1); iar alteori se dă textul grec după *Septuaginta* și referința după *Vulgata* (de exemplu, f. 54v: *Tobie*, 4, 23 sau f. 58v : *Var.*, 6, 67 și *Eclisiast.*, 37, 34 — locuri inexistente în *Septuaginta*; f. 56v: *Eclesiast.*, 43, 26 [*Septuaginta:* 24]. De aici provine și inconsecvența curentă în textul grec a numelui cărții lui *Iisus, fiul lui Sirah*, care este numită cînd ὁ ἐκκλησιαστὴς (*Eclesiastul*, greșit, sub influența numelui *Eclesiasticul* din textul românesc), cînd, corect: ὁ σειρὰχ.

Comparația celor două versiuni duce și la constatări curioase. Astfel, la f. 73v, referința din textul românesc *Ps.* 39, 5 este dată după *Vulgata*, dar în cel grecesc (*Ps.* 40, 4) după o ediție latină tradusă din ebraică a *Vechiului Testament*.

Fără îndoială, trebuie ținut seama și de erorile datorate neatenției traducătorului sau culegătorilor. Astfel, la f. VIr, trimiterea *Ps.* 74, 8 e repetată greșit în textul grec (în loc de *Ps.* 106, 27); la f. 38r se pun între paranteze inutile cîteva cuvinte (εἰπὲς λοιπὸν etc.); la f. 66v, referința la *Ier.* 6, 8 lipsește etc.

Mai observăm că traducătorul în grecește nu are preocuparea identității dintre titlurile Cărților I și a II-a, de aceea traduce cu cuvinte diferite aceste titluri (cf., de exemplu: I 84—85 cu II 84—85).

Exemplele de mai sus arată că traducătorul în limba greacă nu poate fi una și aceeași persoană cu autorul textului românesc. De neînțelegeri ale textului român, de nerespectarea identității între titlurile primelor două cărți, de omisiuni ca cele semnalate mai sus nu se putea face vinovat autorul, ci un traducător cu o atitudine mai puțin respectuoasă față de textul original al operei. El s-a mărginit a da o versiune greacă „pe-nțeles", fără preocupările stilistice ale lui Cantemir, care — negreșit — *ar fi încercat să închidă limba grecească în aceleași tipare întortocheate și nefirești pe care le-a întrebuințat în propria lui limbă*.

Proba concludentă că versiunea greacă este ulterioară redactării textului românesc ne-o dă însă confruntarea Cărții a III-a din *Divanul*, cu textul latin al cărții lui Wissowatius, *Stimuli virtutum*.

Iată cîteva pasaje:

*Andreae Wissowatii, Stimuli virtutum, fraena peccatorum*, Amstaelodami, 1682.

[*Andrei Vissovațius, Strămurarea a bunătăților și frîul păcatelor*, în] *Dimitrie Cantemir, Divanul*, Cartea a triia, Iași, 1698.

['Ανδρέας Βησσοβάτζιος, Κεντρία τῶν ἀρετῶν καὶ χαλινάρια τῶν ἁμαρτιῶν.] Δημητρίου [Καντεμίρ] Κριτήριον, Βιβλίον τρίτον, Ἰασίου, 1698.

Bonum ac beatum vitae statum esse homini appetendum malum autem ac miserum aversandum ac vitandum, quilibet qui modo vere homo, id est ratione utens, vocari meretur, facile agnoscit et confitetur. Quinetiam non male ac improbe, sed bene et honeste vivendum esse, ut beate vivatur plerique qui modo non prosus nefarii ac profligati sunt, non audent diffiteri. Sed ut quispiam prout par est malitiam exuere, seu vitia ac peccata excutere, virtutes vero sibi comparare ac inducere velit et studeat, oportet tum scire causas impellentes et incitamenta quae hominem ad virtutes exstimulent et a vitiis refraenent atque cohibeant; tum etiam nosse media atque modos quibus adiuvantibus istius boni conatus effectum consequi valeat (p. 1).

Ca bine, fericéște și cu odihnă al vieții cust precum să fie omului de poftit și de cercat, iară cel rău și blăstămat precum să fie de scărăndivit și de lepădat, fietecine carile adevărat om iaste, adecă carile cu întriagă minte că să slujéște iaste vrédnic a să chema, prelesne-i iaste a cunoaște și a mărturisi. Că nu rău și fără socotială, ce bine și cinsteș iaste de viețuit ca fericit să viețuiască. Și mai mulți, carii nu de tot sint domoliți, adecă deprinși cu ispitirea, ce nu numai aceia ce fietecine (cîți către aceasta de-a-tocma sint) năravurile réle și păcatele a le dezbrăca și a le scutura, iară bunătățile a le agonisi și a le îmbrăca ari vrea și ari pofti. Către aceasta dară, întîi îndemnătoarele și împingătoarele pricini trebue a ști, carile precum către bunătăți îl îndiamnă și îl înviteadză, iară de la răutăți îl opresc și îl înfrîniadză. Și încă mijloacele și tocmélele a cunoaște i să cade, carile spre a ceștii buni nevoință agiutînd, ca și spre a lor deplin facere a urma să poată (f. 100v).

Ὅτι πῶς ὁ ἄνθρωπος νὰ ἐπιθυμῇ καὶ νὰ ζητᾷ μὲ καλοσύνην, μὲ εὐτυχίαν, καὶ μὲ ἀνάπαυσιν τὸν περίοδο θτῆς ζωῆς, τὸ δὲ κακὸν καὶ ἀπαίσιον νὰ τὸ ἀποφεύγῃ καὶ νὰ τὸ μισῇ, καθένας ὁποῦ κατὰ ἀλήθειαν ἄνθρωπος εἶναι ἄξιος λέγεται πῶς κυβερνᾶται μὲ σωστὰ μυαλὰ, εὔκολον εἶναι, νὰ γνωρίσῃ καὶ νὰ μαρτυρήσῃ πῶς ὄχι κακὰ καὶ ἀσυλλόγιστα, ἀλλὰ καλὰ

καὶ τιμητικά εἶναι ἀναγκαῖον νὰ ζῇ τινὰς, διὰ νὰ ζῇ μὲ εὐτυχίαν. Καὶ οἱ περισσότεροι ὁποῦ δὲν εἶναι δαμασμένοι, ἤγουν συνηθισμένοι μὲ τὴν δοκιμὴν, καὶ ὄχι μόνον αὐτοὶ, ἀλλὰ καθ' ἕνας ὁποῦ (ὅσοι εἰς τοῦτο ὁμοιάζουν) ἤθελεν θελήσει καὶ ἐπιθυμήσει, νὰ ἀποβάλλῃ καὶ νὰ ξετινάξῃ ἀπὸ λόγου του τὰ κακὰ ἤθη, καὶ ταῖς ἁμαρτίαις, τὰς δὲ ἀρετὰς νὰ ταῖς ἀποκτήσει καὶ νὰ ταῖς ἐνδύθῃ, πρὸς τοῦτο λοιπὸν πρῶτον τυχένει νὰ εξεύρῃ ἐκεῖναις ταῖς ἀτίαις ὁποῦ τὸν ἄνθρωπον παρακινοῦν, καὶ τὸν ανδρειώνουν πρὸς τὰς ἀρετὰς, απὸ δὲ τὴν κακίαν τὸν ἐμποδίζουν καὶ τὸν χαλινώνουν. Καὶ ἀκομὴ τοῦ πρέπει νὰ γνωρίζῃ τὰ μέτα καὶ τὰ ὄργανα τὰ ὁποῖα εἰς τοῦτον τὸν καλὸν ἀγῶνα τὸν βοηθοῦσιν, διὰ νὰ ἐμπορῇ νὰ ακολουθῇ τὴν πληρεστάτην ἐνέργειαν αὐτονῶν.

Inscitia ac ignorantia rerum scitu utilium, vel inconsiderantia atque incogitantia, est hominibus multorum causa malorum, in virtutibus omittendis et peccatis committendis. Debet praecedere aliqua scientia, ut deinde adsit conscientia. Inscitia autem reperitur saepe in iis etiam qui alioqui multa scire atque variarum rerum gnari et periti esse videntur (p. 1—2).

Neştiinţa şi necunoştinţa a lucrurilor carile prelesne sînt a să cunoaşte, sau nesămăluirea şi oamenilor negîndirea a multe răutăţi pricină iaste (adecă) în părăsirile bunătăţilor şi în agonisirea răutăţilor sau a păcatelor. Cade-să dară înainte vreo ştiinţă a purcéde, ca de-ciia a ascunsului inimii ştiinţă să nu lipsască. Neştiinţa dară mai vîrtos încă să află în ceia carii multe a şti şi a multe lucruri cunoscători şi pricepători a fi li să pare (f. 100v—101r).

Ἡ ἀμάθεια καὶ ἡ ἄγνοια τῶν πραγμάτων ὁποῦ εὔκολα εἶναι νὰ γνωρισθοῦν ἢ ἡ ἀνοησία καὶ ἀσυλλογισία τῶν ἀνθρώπων εἶναι αἰτία πολλῶν κακῶν (χάριν λόγου) εἰς τὸ νὰ ἀφίσουν τὴν ἀρετὴν καὶ νὰ ἀποκτήσουν τὴν κακίαν ἢ τὴν ἁμαρτίαν. Πρέπει τὸ λοιπὸν, πρῶτα νὰ προηγεῖται κάποια μάθησις, ὕστερα ἀπὸ τὴν ὁποίαν νὰ μὴν λείπῃ ἡ καλὴ συνείδησις. Λοιπὸν ἡ ἄγνοια εὑρίσκεται μάλιστα εἰς ἐκείνους ὁποῦ τοὺς φαίνεται πῶς νὰ ἠξεύρουν περισσὰ καὶ πολλὰ πράγματα νὰ γνωρίζουν καὶ νὰ καταλαμβάνουν καυχοῦνται (f. 100v—101r).

A cognitione sui ipsius debet homo ut ab inferiore gradu ad superiorem ascendere, nempe ad cognitionem Dei. Etsi vero Deus sensibus ho-

Dintru a sa cunoştinţă, omul, de la spiţa cea de gios mai sus a să sui trebue, adecă la a lui Dumnădzău cunoştinţă, deşi dară Dumnădzău cu omeniasca socoteală nu să cuprinde,

minum non subiaceat, sicut et ipsa hominis anima; unde aliqui quibus ut eum esse agnoscant non expedit, ne utpote impii ab eo puniantur, existere eum negant; tamen existere eum revera probatur, praeter alias rationes, praécipue a mundi partium non solum maiorum sed et minorum, atque ipsius hominis membrorum singulorem, dispositione ordinata et ad certos fines atque usus directione (p. 10).

precum şi sufletul omului. Pentru carea necuraţii să ciartă, căci pe dînsul a fi il tăgăduesc. Numai adevărat a fi prin alte socotéle să ispitiască, mai vîrtos de la a lumii părţi, şi nu numai de la céle mai mari, ce şi de la céle mai mici şi de la singure a omului mădulări, la adevărate sfîrşituri şi slujiri, cu tocmală orînduite (f.103v).

Ὁ ἄνθρωπος ὕστερα ἀπὸ τὸν γνῶσιν τοῦ ἑαυτοῦ του, πρέπει ἀπὸ τὸν κατώτερον βαθμὸν εἰς τὸν παραπάνω νὰ ἀνεβαίνῃ, ἤγουν εἰς τὴν τοῦ Θεοῦ γνῶσιν. Καὶ ἂν καλὰ ὁ Θεὸς μὲ τὸν λογισμὸν τοῦ ἀνθρώπου δὲν καταλαμβάνεται, ὡς καὶ ἡ ἰδιά του ψυχὴ (ὅθεν ἐλέγονται οἱ ἀσεβεῖς διατι πῶς εἶναι Θεὸς τὸν ἀρνοῦνται) ὅμως πῶς βέβαια εἶναι μαὲ ἄλλους λογαριασμούς ἀς δοκιμάζῃ καὶ μάλιστα ἀπὸ τὰ μέρη τοῦ κόσμου καὶ ὄχι μόνον ἀπὸ τὰ μεγαλήτερα, ἀλλὰ καὶ αποτὰ μικρότερα καὶ μάλιστα ἀπὸ τὰ ἴδια μέλη τοῦ ἀνθρώπου, τὰ ὁποῖα εἰς ἄσφαλτα τέλη καὶ ὑπηρεσίαις μὲ τέχνην εἶναι διορισμένα (f. 103v).

Tolle moras; semper nocuit differe parata (p. 42).

Lase zăbovirile, pururea au stricat a depărta céle gata (f. 115r).

Τὴν ἄργηταν πάντα νὰ τὴν ἀφίνῃς[5], βλάβη εἶναι τὰ ἕτοιμα νὰ μακρύνῃς (f. 115r).

Mortuus ut vivas, vivus moriaris oportet;

Mort să vieţuiaşti, viu îţi trebuie a muri.

Ζωντανὸς σοῦ κάμνει χρεία νὰ ἀποθάνῃς, διὰ νὰ ζήσεις ἀπεθαμένος.

Assuesce ergo prius quam moriare mori (p. 44).

Deprinde-te dară pînă a nu muri, a muri (f. 116r).

Μάθε λοιπὸν πρὶν ἀποθάνεις νὰ ἀποθάνῃς (f. 116r).

După cum se observă din textele de mai sus, în timp ce versiunea românească urmează din cuvînt în cuvînt originalul latin, cea greacă adoptă cursul degajat și fraza limpede a limbii vorbite. Numeroase expresii din textul românesc trec în cel grecesc: *id est ratione utens*, tradus „carile cu întreagă minte că să slujéște", devine πῶσ κυβερνᾶται μὲ σωστὰ μυαλά; *Deus sensibus hominum non subjaceat*, tradus „Dumnădzău cu omeniasca socotială nu să cuprinde", este redat prin ὁ θεὸς μὲ τὸν λογισμὸν τοῦ ἀνθρώπου δὲν καταλαμβάνεται; *plerique qui modo non prorsus nefarii ac prodigati sunt*, tradus „și mai mulți carii nu de tot sînt domoliți, adecă deprinși cu ispitirea" este redat aidoma în versiunea greacă: καὶ οἱ περισσότεροι ὁποῦ δὲν εἶναι δαμασμένοι, ἤγουν συνηθισμένοι μὲ τὴν δοκιμήν. Și în Cartea a III-a unele cuvinte din versiunea română lipsesc în cea greacă *(sed quoniam* = „dară căci?", f. 108v; „acesta au fost tatăl lui Alexandru Marele", f. 119v).

Versiunea greacă a *Divanului* nu este deci o versiune de autor. Ea a fost întocmită după textul românesc de un cărturar care cunoștea bine ambele limbi, stăpîn pe terminologia filozofică, familiarizat cu literatura umanistă, dar care — achitîndu-se doar de o datorie — nu a pus în tălmăcirea sa acuratețea autorului. Cine a putut fi acest traducător?

Gîndul ni se duce îndată la Cacavela, mai în măsură decît oricine să-și înțeleagă și să-și ajute ucenicul. Cu un an înainte, Cacavela tradusese din greacă în română *Învățătura sîntă*, tipărită tot la Iași, ceea ce vădește o excelentă cunoaștere a limbii noastre. Unele erori de traducere, ca *mare* pentru *tare* (într-un citat biblic), confuziile privind cartea *Iisus Sirah* etc. par ciudate însă din partea unui cleric, dar dată fiind pe atunci răspîndirea culturii teologice și unui laic din secolul al XVII-lea asemenea erori îi pot fi la fel imputabile. Aceste erori trebuie deci considerate drept simple *lapsus calami*, păstrînd astfel, pînă la alte dovezi, ipoteza că versiunea greacă e datorată lui Cacavela.

## III. „DIVANUL" — SCRIERE FILOZOFICĂ ȘI ETICĂ

Într-un tablou de idei ca acela pe care ni-l înfățișează *Divanul* fondul omogen interesează cercetarea științifică mai puțin decît elementele noi, care contrastează cu restul. Surprinderea acestor elemente noi este tot atît de importantă pentru studiul gîndirii românești, care trece la sfîrșitul secolului al XVII-lea printr-o prefacere înnoitoare, ca și pentru cunoașterea formației lui Cantemir la începutul activității sale cărturărești.

Fondul filozofic şi etic general al *Divanului* este acela al concepţiei creştine, dominantă în cultura Europei de sud-est a epocii în care a fost elaborată cartea. Ar fi însă greşit să credem că această concepţie era înţeleasă la fel de laici şi de clerici, iar în aceste două tagme, de către cărturari sau de cei neînvăţaţi, de preoţimea seculară sau de clerul monastic.

Între principalele tendinţe manifestate de laicii cărturari din Europa de sud-est, trebuie considerată mai întîi evoluţia către o gîndire tot religioasă, dar raţională, în care adevărurile fundamentale erau supuse arbitrajului raţiunii, iar morala începea să se întemeieze pe o înţelegere mai îngăduitoare a omului. Aceşti gînditori, atenţi la mişcările de idei din Europa apuseană, care cunoscuse Scolastica şi Reforma, se depărtau treptat de izvoarele tradiţionale ale doctrinei răsăritene (operele părinţilor Bisericii) şi manifestau acum un interes pronunţat pentru gîndirea neoaristotelică şi umanistă în general.[1]

Între cărturarii laici, simpatiile pentru umanismul antireformist de inspiraţie iezuită şi neoaristotelismul de inspiraţie protestantă provoacă, la rîndul lor, controverse sau lupte mai aprige, ca acelea dintre Teofil Coridaleu şi Meletie Sirigul, dar în general tendinţele înnoitoare, dorinţa desprinderii de teologie şi a formării unei gîndiri filozofice independente sînt comune acestor gînditori, iar disputele lor duc la o şubrezire continuă a autorităţii pe care teologia o avea asupra vieţii intelectuale răsăritene. Dimitrie Cantemir făcea parte din această mişcare de idei, ca şi stolnicul Constantin Cantacuzino, spătarul Nicolae Milescu şi alţi cărturari români ai timpului.

Între intelectualii credincioşi tradiţiei doctrinare se poate de asemenea face o distincţie între conservatorii din mediul călugăresc atonit şi personalităţile care înţelegeau să ţină pas cu vremea, ca Dositei, patriarhul Ierusalimului. Dar intervenţiile repetate ale acestuia în viaţa politică şi necontenitele sale peregrinări la Bucureşti, Iaşi şi Moscova aveau ca scop tocmai menţinerea autorităţii ecleziastice; eliberarea de sub jugul otoman, răspîndirea tiparului, ridicarea nivelului cultural general trebuiau — în concepţia lui — să fie acţiuni conduse de Biserică tocmai pentru întărirea supremaţiei ei şi pe planul

[1] Vezi pentru acest proces lucrarea lui Cléobule Tsourkas, *Les débuts de l'enseignement philosophique et de la libre pensée dans les Balkans*, 2 ème éd. Thessalonique, 1967, p. 22 29; P.P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 37—46; Dan Bădărău, *op. cit.*,C. Th. Dimaras,Ἱστορία τῆς νεοελληνικῆς λογοτεχνίας, 2. ἐκδ., Ἀθῆναι, [1956], p. 53—72; παράρτημα', p. 21—24.

secular. Ortodoxia de limbă greacă reprezenta pentru acești gînditori singura soluție culturală posibilă pentru Europa de est și sud-est.

În raport cu aceste tendințe, *Divanul* oferă numeroase elemente care-l clasează între operele de legătură dintre două epoci și două lumi. În urzeala lui se împletesc tradiția și raționalismul, gîndirea răsăriteană și cea occidentală. Principalul aport al cărții lui Cantemir este tocmai în direcția acelui proces de unificare a gîndirii europene pe care, la șase veacuri după schisma din 1054, Biserica ortodoxă nu-l mai poate împiedica prin îndelungatele ei eforturi de apărare a doctrinei orientale. Iată de ce într-o carte de etică ortodoxă își poate afla loc, pe zeci de pagini, o atitudine laică, epicureică — în fondul său anticreștină.

Ca în orice dispută, și în *Divanul* sînt înfățișate două concepții despre fiecare din realitățile discutate; în cazul de față o concepție tradițională — aceea a Înțeleptului — și alta laicizantă, apărată de Lume.

*Omul*, în vederile Înțeleptului, este un animal rațional *(dobitoc sămăluitoriu*, I 71), superior, prin facultatea rațiunii *(cea dinlontrul capului lumină... socoteala minții*, I 24), animalelor, înzestrate numai cu sensibilitate *(dobitoacele simțitoare*, I 71). Nu întîlnim în *Divanul* concepția despre *intelect*, caracteristică idealismului antic și medieval, iar termenul *minte* este întrebuințat doar în unele expresii ca „deșertule de minte" (I 4), „străinule de minte" (I 6), fără semnificația specială dată lui *mens* sau νοῦς de platonism, de neoplatonism sau de metafizica creștină. Omul are *suflet*, nemuritor (ψυχή, II 68, numit și *înemă* din lat. *anima)*, de natură divină *(însuflat de Dumnezeu*, I 71); animalul are numai abur („suflare, πνοή, II 68), „muritoriu și în nemică întorcătoriu" *(ibidem)*. Omul are și *conștiință*, numită *a ascunsului inimii știință* (III 14) sau numai *ascunsul inemii* (I 77), gr. συνείδησις, care poate fi *bună* sau *rea* (III 14). Distincția dintre *omul spiritual* și *omul sufletesc* din psihologia creștină *(2 Cor.* 2, 14) nu pare să fie surprinsă de Cantemir, judecînd după traducerea defectuoasă a expresiei *homo animalis* (II 71) prin *dobitocul om*, în loc de „omul dobitocesc" (corect în versiunea greacă: ψυχικὸς ἄνθρωπος).

Concepția antropologică a Înțeleptului este desigur una creștină, dar desprinsă de mistica patristică și evoluată spre raționalismul protestant al secolelor XVI—XVII. Facultatea supremă de cunoaștere de care dispune omul este rațiunea *(socoteala)*, asupra căreia Cantemir va face o expunere completă în scrierea sa mai tîrzie cu cîțiva ani, anume: *Compendiolum universae logices institutionis*. În acest tratat

de logică autorul nostru explică pierderea științei infuze de către primul om prin păcatul originar. Omul rămîne astfel numai cu lumina rațiunii, care oferă „puterea și leacul de a descoperi adevărul și de a pune stăpînire pe el". Calea cunoașterii raționale este inductivă „de la cele mici la cele mari, de la cele inferioare la cele superioare, de la cele de pe pămînt la cele din cer" și ea este arătată de știința logicii.[1] Această concepție despre om și rațiune o avea Cantemir încă din perioada elaborării *Divanului*. Facultatea de cunoaștere umană este una defectuoasă: ea poate greși (*rătăcita socotială*, I 74). Conducerea corectă a rațiunii impune *lumina credinții* (I 77), adică acceptarea doctrinei revelate care, cum va arăta Cantemir in *Compendiolum*[2], este păstrată in textele sacre. Astfel și procedează Înțeleptul, care pornește de la citate biblice în pledoaria sa împotriva Lumii. În felul acesta, rațiunea poate fi *driaptă și bună* (I 44), *driaptă și întriagă* (III 1) — expresie provenită, poate prin Wissowatius, care o folosește în *Stimuli virtutum*, cap. 1, din gîndirea aristotelică[3]. Dar în *Divanul* concepția Înțeleptului nu este nici singura, nici cea mai convingătoare. Alături de această poziție tradițională, care acceptă încă argumentele de autoritate, *o* intîlnim pe aceea a Lumii, strict raționalistă, pe care autorul o înfățișează pentru că ea *reprezenta o realitate în gîndirea vremii* și la care, negreșit, cititorii *Divanului* trebuie să fi fost mai sensibili.

Însă chiar în pledoariile Înțeleptului concepția despre omul rațional (*socotitorii*, II 26) și insistența asupra importanței rațiunii în cunoaștere exprimă o atitudine detașată de gîndirea tradițională răsăriteană, în care accentul era pus pe intelect, facultatea de intuire nemijlocită a esențelor, superioară rațiunii, care este discursivă și mediată. Este adevărat că în *Sacrosanctae scientiae indepingibilis imago* — sub influența lui Van Helmont — Cantemir va delimita puterea rațiunii, subliniind excelența luminii infuze, dar în *Compendiolum*, scris cam în aceeași vreme, autorul se va strădui să demonstreze valoarea logicii, deci a rațiunii. În *Divanul*, însuși genul scrierii impune folosirea demonstrației, a logicii, tot cursul argumentației fiind rațional. Autorul apelează la *dovezi* și face o *socotială* (I 79), în care caută să demonstreze logic incompatibilitatea dintre om și lume. De observat că întreaga controversă putea fi rezolvată și prin simple argumente de autoritate, prin citate biblice. Dar Înțeleptul

---

[1] *Compendiolum*, prefața, in *Opere*, t. VI, București, 1883, p. 412; pentru concepția lui Cantemir despre rolul rațiunii în cunoaștere v. Dan Bădărău, *op. cit.*, p. 287, 309, 315.

[2] *Ibidem*.

[3] V. *Comentariile*, nr. 171.

vrea *să convingă* Lumea. Însuşi apelul la analogia dintre macrocosm şi microcosm este o incursiune în domeniul gnostic ce oferă o imagine a naturii şi încearcă să explice alcătuirea omului prin conformitatea sa cu structura universului.

Prin rolul conferit raţiunii şi logicii, Cantemir adopta acea atitudine filozofică ce avea să determine, în cele din urmă, o spărtură în gîndirea Europei de sud-est, continuînd astfel aici un proces consumat la acea dată în Europa apuseană. În acest proces, Biserica ortodoxă se va apăra pînă tîrziu, la începutul secolului al XIX-lea, condamnînd „dialectica ceea ce s-au vîrit de afară, carea foarte adéseori st:igă «deci dar», «aşadar», care acest cu îndrăzneală cuvînt «aşadar» îi va trimite pe ei în vécinicul blestem"[1]. Cu un veac şi jumătate în urmă, Cantemir apela tocmai la raţiune şi la logică pentru argumentarea unui sistem etic care trebuia, după el, să permită omului a se folosi „şi de cea trecătoare şi de cea viitoare viiaţă". Metoda disputei, argumentarea şi însăşi terminologia filozofică folosită fac ca *Divanul* să nu fie o predică sau un tratat autoritar, ci o dezbatere din care adevărul trebuie să rezulte cu o evidenţă accesibilă omului simplu. În aceasta constă şi popularitatea, şi răspîndirea de care s-a bucurat scrierea lui Cantemir.

*Lumea* are, în *Divanul*, mai multe accepţiuni. Ea este, mai întîi, Cosmosul cu tot ceea ce cuprinde el: pămîntul, cerul, stelele, cu regnurile animal, vegetal etc. În acest sens, ea este denumită *macrocosmul*, „lumea mare" — expresie luată dintr-o expunere cosmologică apuseană în limba latină *(magnus mundus)*. Cosmosul este identic cu creaţiunea, şi în acest sens îl cuprinde şi pe om, stăpînul acesteia *(microcosmul)*. Ca urmare, Cosmosul participă la degradarea omului prin păcatul originar. Aceasta ne duce la al doilea sens al Lumii — dominant în *Divanul* —, anume acela de ordine a realităţilor inferioare, sensibile, trecătoare, deci iluzorii, opusă celeilalte ordini a realităţilor superioare, inteligibile şi perene. Lucrurile Lumii sînt „veştedzitoare", raportul ei cu omul „deşertare şi amăgeală" (I 3). Cea mai mare parte a Cărţii I este consacrată demonstrării acestui caracter malefic al Lumii şi datoriei omului de a i se împotrivi pentru cîştigarea ordinii superioare a „celeilalte lumi".

Cantemir este aci tributarul unei concepţii tradiţionale, comună doctrinelor orientale, neoplatonică şi creştină[2], pe care însă, cum vom

---

[1] Iosif al Argeşului, în prefaţa traducerii româneşti a lucrării lui Athanasie din Paros, Ἐπιτομή των θείων δογμάτων, Neamţ, 1816, f. [3v].

[2] Discuţia acestui sens al Lumii în *Divanul*, la Dan Bădărău, *op. cit.*, p. 294.

vedea, nu o acceptă fără nuanțele determinate de evoluția într-un sens filozofic modern a gîndirii sale. Sensul profund al acestei concepții este că Lumea în esența ei este bună, fiind creația divină. Pentru a beneficia însă de valorile ei, omul trebuie să o domine, deoarece „Nu rob, ce stăpîn lumii Dumnedzeu ti-au lăsat; pentru aceasta tu pe dînsa, iară nu ea pre tine să te stăpîniască" (I 71).

Problema principală a *Divanului* este tocmai aceea a raporturilor dintre om și lume. Legea acestor raporturi este fundamentată în două feluri: conform doctrinei creștine (omul, stăpîn al creațiunii) și conform ermetismului medieval (analogia dintre macrocosm și microcosm). Apelul la cea de-a doua fundamentare este rezultatul interesului arătat de Cantemir față de soluțiile noi, altele decît cele ale tradiției gîndirii bizantine. Liniștit de faptul că analogia dintre „lumea mare" și „lumea mică" o aflase într-un izvor creștin (Pierre Bersuire), el preia teoria corespondenței în sens invers dintre cele două „lumi", fără să știe că ceea ce pentru gîndirea apuseană fusese o „creștinare" a unor doctrine primite din afară, devenea pentru dînsul tocmai o concesie făcută acestor doctrine, pe care creștinismul ortodox le refuzase cu grijă în veacurile precedente.

Două soluții ale raporturilor om-lume se confruntă în *Divanul:* aceea a Înțeleptului și aceea a Lumii. Soluția Înțeleptului recomandă atitudinea clasică a moralei creștine, pe care curiozitatea umanistă o întărea cu extrase din doctrina stoică, și în general din filozofia practică a gîndirii antice în măsura în care ea acoperea principiile evanghelice. De aci frecvența în *Divanul* — prin Wissowatius sau alte izvoare — a citatelor din Epictet și Seneca, Cicero sau Virgiliu. Soluția Înțeleptului este aceea a rațiunii „întregi și drepte", bine orientată doctrinar, dominînd pasiunile prin care Lumea caută să robească pe om. În felul acesta, omul va stăpîni lumea și-i va anula nocivitatea.

Soluția Lumii pornește, aparent, de la aceleași premize creștine (și ea citează *Biblia),* dar printr-o interpretare diferită ajunge la o rețetă a viețuirii radical opusă, asemănătoare hedonismului antic. Din punct de vedere filozofic, argumentarea Lumii este negreșit partea cea mai interesantă și nouă din *Divanul*. Lumea este purtătoarea de cuvînt a omului obișnuit, dornic să se bucure de viață, de frumusețile și avantajele ei. Lumea oferă bogăție, bucurie, putere; de ce nu am profita de ele? Pentru că sînt trecătoare, cum spune Înțeleptul? Dar ce este veșnic? Sufletul omului sau viața de dincolo? Există o asemenea viață? întreabă Lumea. Dar „cine au văzut duhul omului

suindu-se în sus, sau a dobitocului coborîndu-se în gios?" argumentează ea, citînd un pasaj celebru şi supus multor controverse din *Ecleziastul* (3, 15). „Cine dintr-acei ce din mine au eşit (adecă din cei morţi) s-au întors (adăcă au învins [= înviat]) şi precum alt bine mai bun decît binele mieu au aflat, să vie să-ţi spue?" (I 68). Totul se rezumă la existenţa terestră: să profităm de ea, insistă Lumea. Evidenţa bunului-simţ şi experienţa comună ne demonstrează că încrederea în altă viaţă este o iluzie.* „Încă îmi spui, argumentează Lumea, că la sfîrşitul veacului acestuia va fi aşea şi aşea şi tu nu numai céle de la sfîrşitul veacului, ce nice mîine, nice mai apoi ce va fi şi ce să va lucra nu poţi a şti. Iată dar că tu, cu această minte purtîndu-te şi cu aceasta socotială slujindu-te, mintea ta iaste în vînt şi socotiala în nuori, de vréme ce toată nedéjdea şi toată credinţa ta în céle viitoare şi-n céle fiitoare pui"(I 66). Lumea vrea demonstraţii şi dovezi limpezi. Ea refuză argumentele bazate pe autoritatea biblică, pe care o citează pentru îndoielile ce le îngăduie — ca mai sus *Ecleziastul* —, iar nu pentru temeiurile de credinţă pe care le impune. „Caută de vedzi, ia aminte şi pricépe că toate ale méle sînt adevărate", spune dînsa. „Căci toate cîte ţ-am spus iată că şi denaintea ochilor ţi li-am pus" (I 66). Pentru că şi ea iubeşte pe oameni, vrea să le evite soarta celor ce „numai cu nădejdea rămîind, şi de ale mele bunuri s-au scăpat" (I 67).

Pînă la abandonul conformist la care o obligă economia lucrării — în care trebuie să învingă Înţeleptul — chiar după ce se dă bătută într-un mod de altfel neconvingător (I 76: „de vréme ce şi eu am început a cunoaşte că cuvintele tale cum nu sînt réle şi eu oricît împotriva ta m-aş pune — macar că şi eu am a-ţi răspunde — să te dovedesc nu voiu putea"), Lumea încearcă o soluţie proprie, mai puţin radicală, dar totuşi laică: împărţirea vieţii în răstimpuri consacrate celor cereşti şi celor pămînteşti. În această ultimă variantă hedonistă, Lumea recomandă omului ca o şeptime din viaţă să o dea desfătării: „Nice dzic eu, în toate dzile şi totdiauna cu mine şi cu îndrăgitele méle să te veseleşti desfătări. Ce, de nu în trei dzile o dată, macară într-o săptămînă o dată, prin vrémea a şease dzile lucrînd şi isprăvind toate răcodéliile tale, iară a şeaptea dzi te odihnéşte... bea, mănîncă, te desfătiadză, te dezmiardă şi te veseléşte, ca şi tu din munca şi din truda mînulor tale să cunoşti dulceaţă. *Că dacă ţi-i voia să-ţi spuiu cu dreptul, numai cît vei bea, mînca şi atîta ai agonesit,* iar altele vor rămînea, şi nici iale de tine, nici tu de dînsele vei avea folos" (I 80). În literatura română nu se mai scriseseră asemenea pagini;

ne imaginăm uşor, în fața acestei confruntări de atitudini, spre care inclina adeziunea cititorului.

Scriind în cîmpul unei culturi dominată de gîndirea religioasă, după ce expune atît de limpede două atitudini care formau substanța dilemei centrale a omului din vremea sa, Cantemir dă o rezolvare conformistă disputei, adjudecînd victoria Înțeleptului. Între două poziții radicale, autorul adoptă una de mijloc, religios moderată. Soluția lui nu este aceea ascetică — fuga de lume, sacrificarea vieții, renunțarea totală la bunătățile ei —, pentru că „de tot de această lume a te lepăda greu ți se pare şi îți este voia ca în această lume nu de tot pustiiu şi sarac să fii". Pentru că, iarăşi (cităm din însăşi încheierea Cărții I), „această trecătoare lume iaste lumea chivernisélii (că de nu să va chivernisi cineva nu va precopsi)". Aşadar, prin chiverniseală *(guvernare*, κυβέρνησις), omul trebuie să ajungă ca „şi oamenilor şi lui Dumnezeu să fie plăcut". Chiverniseala înseamnă, în cazul de față, viețuirea virtuoasă, aşa cum o recomandă Wissowatius în *Stimuli virtutum*. Soluție, desigur, creştină, dar concesivă — şi aici se manifestă încă o dată laicismul autorului —, animată de speranța că cititorul „şi de cea trecătoare, şi de cea viitoare viiață să va folosi".

Procedînd astfel, Cantemir risca să se depărteze de doctrina ortodoxă? Orice gînditor care ataca probleme filozofice sau etice cu mijloacele gîndirii secolului al XVII-lea risca aceasta. Scrierile sale ulterioare o dovedesc îndeajuns. Protestele de rigoare doctrinară din *Divanul*[1] sau sublinierea ortodoxiei autorului nostru din studiile recent apărute[2] trebuie înțelese nuanțat. Abandonînd pozițiile severe ale patristicii, ale teologiei mistice, Cantemir rămîne în limitele unei ortodoxii formale, capabilă să combată purgatoriul catolic — cum face şi el în *Divanul* — dar despărțită de idealurile eshatologice ale doctrinei tradiționale.

Această atitudine nu este ostentativă. Poate că însuşi Cantemir nu şi-a dat seama de consecințele ei, tocmai pentru că ignora scrierile lui Dionisie Areopagitul, Grigore de Nissa, Grigore Palamas sau ale celorlalți reprezentanți ai ortodoxiei în expresia sa radicală. Incontestabil, dorința lui Cantemir este să rămînă în limitele doctrinei ortodoxe. Dar el crede în compatibilitatea dintre ortodoxie şi o anu-

---

[1] Satisfacția lui că este „nu altei biserici, ci al răsăritului următor" *(Cart de închinăciune)*; ar fi exagerat să căutăm, însă, în *Divanul* atacuri anticatolice, reacții la... Unirea din 1699 (N. Iorga, *Histoire des Roumains*, VI, Buc., 1940, p. 540, n.4).

[2] Dan Bădărău, *op. cit.*, p. 195 şi urm.; P. Vaida, *art. cit.*, p. 46—47.

mită filozofie exterioară ei, iar prin aceasta se şi situează pe o poziţie laică, asemenea umaniştilor apuseni cu două veacuri mai devreme.

În felul acesta, este firesc să se fi căutat în *Divanul* urme pavliciene[1] sau să se discute în ce măsură Cantemir a fost influenţat de gîndirea unitarianului Wissowatius[2]. Aparent, Cantemir nu e vinovat de nici o concesie faţă de asemenea concepţii heterodoxe. În fond, el lasă liber accesul oricărei doctrine raţionaliste, aşa cum au fost — cu nuanţele caracteristice epocii lor de afirmare — şi pavlicianismul şi unitarianismul. Cele două concepţii au comun refuzul dogmei, al paradoxului care stă la baza gîndirii creştine şi tendinţa de a da temeiuri raţionale acestei gîndiri. Pavlicianismul nu poate concepe cum Binele şi Răul, Întunericul şi Lumina, pot proveni dintr-un singur principiu suprem şi susţine că lumea e făcută de Dumnezeu şi de Diavolul, căzînd astfel în dualism, doctrină mai comodă pentru raţiune decît *coincidentia oppositorum*. Unitarienii refuză consubstanţialitatea paradoxală a trei persoane în treime, reducînd divinitatea la un singur principiu. Pe planul filozofiei practice, ambele doctrine caută să satisfacă principiile înalte, făcînd însă un loc mai mare omului în viaţa lui temporală, singura despre care au o evidenţă sigură.[3] Fără să sub-

[1] Dan Bădărău, *op. cit.*, p. 122–123: „*Divanul* nu este prea departe de a se lăsa antrenat pe această pantă" (a pavlicianismului, n.n.). Amintim însă că doctrina celor „două căi" a vieţii şi a morţii, a îngerului bun şi rău etc., se găseşte şi în scrieri nesuspectate de erezie, ca *Învăţătura celor doisprezece apostoli*, cap. I şi V, sau *Păstorul lui Hermas*, VI, 1–2 (vezi *Scrierile părinţilor apostolici*, traducere românească, vol. I, Bucureşti, 1927, p. 81, 85, 237–238), sau în *Personificările* lui Mihail Choniates, citate mai sus. Nu orice înfăţişare a dualităţii era condamnată de creştinism drept maniheism (expresie originară a pavlicianismului), ci doar absolutizarea a două principii, credinţa că ele nu pot fi reduse la un monism spiritualist.

[2] P. Vaida, *art. cit.*, p 45–47. Autorul conchide că D. Cantemir a preluat critic opera gînditorului unitarian, corectînd formulările în dezacord cu concepţiile ortodoxe şi că „preceptele morale ale lui Wissowatius au un caracter negativ, ascetic". Cantemir le adoptă, desigur, de vreme ce le traduce şi le încorporează *Divanului*, dar în Cartea I se arată capabil să exprime şi o concepţie morală incomparabil mai evoluată decît aceea a predicatorului lituanian.

[3] În *Etudes de philosophie médiévale*, Strassbourg, 1921 *(La signification historique du thomisme)*, Etienne Gilson a arătat cum introducînd criteriul raţiunii în adevărurile de credinţă, cu tot ceea ce decurge de aici (logica, apologetica, argumentarea, controversele), gîndirea medievală a început să se depărteze de teologie, făcînd loc filozofiei, care se dezvoltă eliberîndu-se din condiţia de „sclavă" a celei dintîi. Unitarienii urmează acelaşi proces, ilustrat prin opere caracteristice ca acelea ale lui Joachim Stegman cel Bătrîn *(Usus rectae rationis in rebus fidei*, Altdorf, 1662), Christoph Sand cel Bătrîn din Königsberg *(De usu rationis in theologia*, Amsterdam, 1684) şi A. Wissowatius *(Religio rationalis. De rationis iudicio in controversiis etiam theologicis ac religiosis*, Amsterdam, 1685), considerată drept „punctul culminant al raţionalismului arianist tîrziu" (Günter Muhlpfordt, *art. cit.*, p. 237).

scrie fățiș la vreuna din concepțiile de mai sus, Cantemir are aceeași preocupare. Faptul este și mai evident dacă analizăm problematica în care se încadrează *Divanul* și felul cum o rezolvă autorul.

Problema raporturilor dintre om și lume era, pe vremea cînd o trata Cantemir, încă dominată de teoria „norocului nestatornic" *(Fortuna labilis)*, expresie a incapacității omului de a înțelege și controla cursul existenței. Prin *Divanul*, tînărul cărturar moldovean reușește să dea o tratare *nouă* a acestei teme, fapt care nu a fost remarcat pînă acum.[1]

Tema *Fortuna labilis* este veche în literatura europeană. Nesiguranța vieții, a condițiilor social-politice, tristele experiențe umane și observarea atentă a desfășurării evenimentelor au impus această evidență omului din antichitatea tîrzie și din evul mediu. Poeți, scriitori, gînditori de seamă au tratat-o în numeroase scrieri. Una dintre cele mai vechi opere care evocă norocul nestatornic este epistola a IV-a, *Ex Ponto*, a lui Ovidiu. Ajuns de pe culmea gloriei în trista condiție a exilului, poetul latin își notează reflecțiile amare despre Fortuna, zeița nestatornică *(haec dea non stabili)* în versuri care vor exercita o puternică influență asupra scrierilor cu aceeași temă din literatura medievală.[2] Ovidiu fixează coordonatele temei: comparația norocului cu un glob care se rotește (lumea supusă intervenției soartei capricioase); mobilitatea lui (ca frunza, ca suflarea vîntului); toate cele omenești sînt suspendate de o ață foarte subțire *(omnia sunt hominum tenui pendentia filo)*; evocarea — prin chemări interogative — a puternicilor lumii prăbușiți în culmea gloriei și bogăției lor (Cresus, Dionisie din Siracuza, Pompei, Marius: *Divitis audita est cui non opulentia Croesi?... Quid fuerat Magno [sc. Pompeo] maius?)*; oamenii sînt supuși jocului puterii divine *(Ludit in humanis divina potentia rebus)*.

Unele, sau toate aceste note, reapar în scrierile cu aceeași temă vreme de aproape două milenii. Ovidiu n-a fost desigur primul care să fi cugetat asupra vanității lumii. Lumea veche auzise cu secole

---

[1] *Fortuna labilis* și vanitatea lumii ca temă centrală a *Divanului* au mai fost menționate de G. Pascu, *Viața și opera lui Dimitrie Cantemir*, București, 1924, p. 20; de Perpessicius, *Locul lui Dimitrie Cantemir în literatura română*, în *Mențiuni de istoriografie literară și folclor*, [Buc.], 1957, p. 289—290, și în *Alte mențiuni de istoriografie literară și folclor*, București, 1961, p. 276; și de Tudor Vianu, *Mádach — Eminescu*, în *Studii de literatură universală și comparată*, ed. a 2-a [Buc., 1963], p. 573—574. Sensul nou dat acestui motiv al gîndirii medievale nu a fost însă pus pînă acum în valoare.

[2] *Ex Ponto*, IV, III, 55—56.

înainte strigătul împăratului filozof: „Deşertăciune a deşertăciunilor, toate sînt deşertăciuni!" *(Ecl.*, 1, 1). Plutarh *(Ad Apollonium)*, Euripide, Demetriu din Faler, Tibul, Properţiu scriseseră şi ei despre soarta capricioasă şi roata norocului, care se învîrteşte neîncetat.

De labilitatea vieţii însăşi se ocupă în secolul al IV-lea Ioan Hrisostom, în *Prima exortaţie către Teodor cel căzut*, ca şi în alte scrieri ale sale. Întîlnim aici imagini comune versurilor ovidiene (evocarea celor prăbuşiţi în plină avere, glorie, putere politică; contrastul dintre strălucirea vieţii şi dezolarea morţii etc.). Însă ar fi o eroare să nu descifrăm sensul din motivul lui Hrisostom. Viaţa temporală pentru dînsul, ca şi pentru alţi gînditori creştini de mai tîrziu, nu are preţ în comparaţie cu viaţa viitoare, inestimabilă. Hrisostom are în vedere acea viaţă; cea de acum este doar o pregătire; a te opri la ea şi la frumuseţile ei este iraţional, e un calcul greşit, dezavantajos.

Numeroasele dialoguri între Înţelept şi Lume, între Suflet şi Corp, între Filozofie şi Om reiau în literatura medievală tema *Fortuna labilis*. Viaţa, norocul, lumea, frumuseţea, sănătatea, averea, puterea sînt nestatornice: ele trebuie dispreţuite în favoarea adevărului şi binelui etern rezervate omului în evoluţia sa postumă. Boethius face din imaginea roţii norocului un loc comun al gîndirii europene. Dante, du Bellay, Villon, iar în literatura modernă Volney, Chateaubriand, Lamartine, Leopardi şi Carducci şi la noi Grigore Alexandrescu, Cîrlova şi Eminescu vor contribui la ilustrarea aceleiaşi teme.[1]

Identitatea temei a înşelat însă pe cercetătorii diferitelor scrieri care o prezintă. Constatările privind nestatornicia vieţii duc la concluzii deosebite pe măsură ce, prin umanism, gînditorii revin la viziunea antică a lumii şi a splendorilor ei. Nu s-a observat că în faţa acestei nestatornicii *dispreţul* gînditorilor creştini e înlocuit treptat de *regretul* celor moderni. În secolele XVI–XVII, orice om lucid era nevoit să recunoască nestatornicia norocului, a bogăţiei, a puterii, a vieţii însăşi. Două soluţii se oferă în faţa acestei cumplite evidenţe, şi anume, acelea înfăţişate limpede în *Divanul:* 1° — *carpe diem*, soluţie a caracterelor tari, condiţionată de acceptarea unei filozofii raţionale, abia la începutul ei; 2° — soluţia oferită de doctrina creştină şi făgăduinţa vieţii viitoare. Formularea refuzului celei de-a doua

---

[1] Ramiro Ortiz, în lucrarea sa *Fortuna labilis* (Bucureşti, 1927), urmăreşte motivul, din literatura antică pînă în cea modernă, menţionînd şi autorii români începînd cu Miron Costin, dar omiţîndu-i pe Cantemir. Cf. şi A. Doren, *Fortuna im Mittelalter und in der Renaissance*, în *Vorträge der Bibl. Wartburg*, 1 (1922–1923), p. 71–144, şi H.R. Patsch, *The goddess Fortune in medieval literature*, Cambridge, 1927.

soluţii este deocamdată în pregătire; majoritatea acceptă încă soluţia creştină[1], *dar numai ca o mîngîiere*. Începutul îl făcuse Boetius, care văzuse nevoia *Mîngîierilor filozofiei*. Neputinţa de a consolida cursul lumii, de a reduce riscul insuccesului, de a da stabilitate vieţii obligă la refacerea echilibrului, aruncînd în celălalt taler al balanţei speranţa unei stabilităţi viitoare. Dar modernii fac acest schimb cu jale: este limpede că, dacă ar fi putut, ei ar fi păstrat splendoarea cunoscută a acestei lumi, pentru fericirea imaginară şi ipotetică a celei viitoare. Este perioada în care filozofia — fără să fi rupt cu soluţia teologică — încearcă o formulă teoretică de împăcare între „credinţa medievală în Dumnezeu şi aceea în sine însuşi, proprie omului Renaşterii"[2].

Regăsim această tratare a temei în literatura română a secolului al XVII-lea. Un sens deosebit, creştin, ascetic, îşi parcurgea încă un drum pe sfîrşite: traducerile din Hrisostom aduc în faţa ochilor cititorilor vechea imagine a lumii iluzorii („viaţa acestei lumi este ca un vis şi ca o umbră ce trece") şi chemarea *(ubi sunt?)* desfătărilor trecătoare: „Unde este mărirea lui cea mare şi deşartă ce o avea şi mulţimea de oameni ce avea după el şi gonea pre oameni să treacă prin tîrg calul boierului şi singur boierul? Unde sînt îmbrăcămintele cele scumpe şi cu mosc? Unde sînt lăudătorii? Unde sînt ospeţele şi zicăturile? Unde este rîsul cel mult? Unde este grăsimea trupului şi viaţa cea odihnită? Ce s-a făcut dar trupul acela care a fost sătul de atîta cinste şi bunătate? Pasă la groapă, că vei vedea"[3].

Dar această atitudine de dispreţ ascetic al lumii nu este singura. Ea începe a fi dublată mereu mai stăruitor de aceea a cărturarilor, care ştiu că viaţa este trecătoare, dar — regretînd aceasta — îşi mărturisesc *dragostea pentru viaţă şi pentru lume*, durerea că ea este nesigură şi că trebuie să o părăsească.

---

[1] Despre conflictul interior al Occidentalului din secolul al XVI-lea, reluat peste un secol în Europa de sud-est şi căutarea unei soluţii noi în afara credinţei, v. lucrarea lui Lucien Febvre, *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle. La religion de Rabelais*, Paris, 1962, p. 491—501.

[2] Ernst Cassirer, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, trad. Federico Federici, Firenze, 1935, p. 123, citînd pe A. Warburg, *Francesco Sassetis letzwillige Verfügung*, în *Kunstwissenschaftliche Beiträge August Schmarsow gewidmet*, Leipzig, 1907, p. 129 şi urm.

[3] *Mărgăritare*, trad. de Ştefan şi Radu Greceanu, Bucureşti, 1691, p. 810—812: Cuvînt al 21-lea, *Pentru moarte şi pentru sfîrşitul lumii*. La R. Ortiz, *op. cit.*, este citat un pasaj din aceeaşi ediţie a *Mărgăritarelor*, dar din *Cuvîntul VII* al sf. Simeon cel Nou cuvîntător de Dumnezeu, cu referinţa eronată la *Prefaţa Triodului din 1700* copiindu-se greşit după N. Iorga, *Activitatea culturală a lui Constantin Brîncoveanu şi scopurile ei*, în *Analele Acad. Rom.*, s. II-a, Mem. ist., 37 (1914—1915), p. 167.

Cum am putea explica altfel tonul și sensul poemului lui Miron Costin, *Viața lumii?*

A lumii cînt cu *jale* cumplita viiața
Cu griji și primejdii, cum ieste și ața
Prea supțiri, și-*n scurtă vreme* trăitoare.

Lumea este „hicleană", „înșelătoare", pentru că ea nu oferă nimic în mod definitiv, ci toate le mută, le schimbă. Motiv de amare regrete: „În toate vremi cum să nu plîngă/ toate cîte-s, pe tine?" De ce? Evident, pentru că nimeni nu se desparte fără părere de rău de bunurile lumii. Gîndul la moarte, refugiul și mîngîierea creștinului îl înfioară pe Costin: „O pricină amară nu așteaptă: sapa". Lumea, prin nestatornicia ei, este nedrept întocmită („Viețuim și viiața ieste neștiută/ Și pînă la ce vréme ieste giuruită./ Așa ne poartă lumea, așa amăgéște,/ Așa inșală, surpă și batjocuréște"). Soluție de împăcare cu lumea nu există („Nici voi, lumii înțelepții, cu filosofia/ Hălăduiți in lume, nici teologhia/ V-au scutit de primejdii, sfinți părinți ai lumii,/ Ce v-au dus la moarte amară pe unii").

Din poemul lui Costin nu reiese cine este vinovat: lumea, norocul sînt creaturi; este evident că ele nu pot fi făcute răspunzătoare. „Ceriul [aci: Dumnezeu] de gîndurile noastre bate jocurie". Cel ce pune termene neștiute fericirii și vieții noastre este Dumnezeu însuși. Ar fi desigur exagerat să-l bănuim pe Costin de necredință și ateism. Ultimele versuri ale poemului său propun, totuși, soluția creștină: „În ceriu, cu fericire în véci te măréște". Dar trebuie să observăm că *Viiața lumii* propune soluția vieții veșnice în *ultima* instanță, ceea ce o deosebește radical de scrierile mai vechi, în care ea era — dimpotrivă — *prima*. În scrierea lui Costin (poemul său), lumea, norocul și Dumnezeu reprezintă — indiferent — cauza nestatorniciei celor omenești și, în mod curios, omul nu apare nicăieri responsabil de soarta lui, prin păcatele sale, ca în doctrina creștină.

Nu ne mai aflăm deci în fața viziunii creștine pentru care viața de aici este o iluzie, iar cea viitoare o certitudine; se anunță, dimpotrivă, viziunea omului modern, pentru care viața aceasta este o certitudine — vai! — limitată și condiționată, iar cea viitoare o mîngîiere ipotetică.

Am insistat asupra *Vieții lumii* pentru că înțelegerea acestui poem și a acestei atitudini explică în mare măsură *Divanul* însuși. Cartea lui Cantemir este o reluare cu alte mijloace a poemului lui Costin. Am arătat mai sus cum contaminarea se poate demonstra textual: o serie de versuri din *Viiața lumii* sînt dezvoltate în primele două

cărți din *Divanul*. Cunoscînd bine opera bătrînului cărturar, sensibil la teza din *Viața lumii*, a norocului nestatornic, ca unul ce a fost martor la pieirea nedreaptă a lui Costin, Cantemir tratează tema cu mijloace mai bogate, îngăduite și de cadrul mai larg al lucrării. Identificarea acestei teme în *Divanul* ne îngăduie să-l integrăm organic în literatura românească a secolelor XVII–XVIII. *Divanul* nu este astfe o curiozitate a literaturii noastre vechi, o scriere produsă de climatu cultural străin în care s-a maturizat Cantemir, ci, prin tema tratată — familiară gîndirii noastre din aceeași perioadă — este o manifestare caracteristică a acestei gîndiri.

E locul să observăm că în cursul întregii dispute dintre Înțelept și Lume autorul se menține într-o atitudine neutră, lăsînd fiecăruia posibilitatea să-și expună îndrăzneț și liber părerea. Lumea acoperă pe Înțelept de injurii, contestă adevăruri de credință, hulește, cheamă pe oameni la o viață contrară eticii creștine. Înțeleptul încearcă să reducă lumea la o imensă mănăstire, neagă valoarea bunurilor lumești sau a creației umane, defaimă frumusețea și puterea, condamnă pe marii eroi ai lumii, propune o viață de asceză și renunțări. Autorul nu este total pentru nici unul dintre interlocutori. În rezumatul de la sfîrșitul Cărții I concluzia lui nu este identică celei a Înțeleptului. Cantemir nu trimite oamenii la mănăstire. Amintind că „multe sînt sălașele lui Dumnezeu", viziunea lui este optimistă și, în limitele unei gîndiri încă dominată de religie, laicizantă. Soluția lui caută tocmai să asigure omului un loc comod și demn între un hedonism neînfrînat și o asceză severă. Este semnificativ faptul că autorul — contrariu moralei creștine, care obligă la practicarea continuă a virtuții — recomandă pregătirea pentru viața de apoi abia la bătrînețe, în „vîrsta a șasea, cînd fructul vieții omenești începe să putrezească" („început-ai cu a trupului putere a scădea, începe cu a sufletului vîrtute a adaoge" etc.).

*Divanul* caută deci o conciliere între două concepții de viață radical opuse. Cum se dobîndește această conciliere, „pacea între suflet și trup", învață în Cartea a III-a Wissowatius, la ale cărui idei Cantemir subscrie, de vreme ce le-a încorporat operei sale și le recomandă cititorilor, ceea ce, încă o dată, ne permite să le analizăm drept ale autorului nostru.

Pricina viciului este ignoranța: „Neștiința și necunoștința a lucrurilor carile prelesne sînt a să cunoaște, sau nesămăluirea [iraționalitatea] și oamenilor negîndirea, a multe răutăți pricină iaste, în părăsirile bunătăților [virtuților] și în agonisirea răutăților [viciilor]

sau a păcatelor" (III 1). Înlăturarea ignoranţei precedă vieţuirea morală („Cade-se dară înainte vreo ştiinţă a purcéde, ca de-ciia a ascunsului inimii ştiinţă [conştiinţa] să nu lipsască"). Iar treptele cunoaşterii sînt cunoaşterea de sine, apoi a lui Dumnezeu, cugetarea la caracterul trecător al lumii şi la valoarea bunurilor eterne, ceea ce va genera urîrea viciului şi iubirea virtuţii. Virtutea este o răsplată în sine (teză stoică): „Înţelepciunea, din singură de sine, de laudă vrédnică iaste" (III 6), dar ea oferă omului în acelaşi timp bunurile pămînteşti, ca şi pe cele eterne. Distingem aici mai multe accente noi: virtutea ca scop în sine, asociată concepţiei despre demnitatea umană, practicarea virtuţii din convingere, şi nu din ascultare sau teamă, căutarea unei soluţii morale care, garantînd viaţa de apoi, să nu impună pierderea celei de acum.

Această soluţie epuizează problematica filozofică şi etică a *Divanului*. Ea dovedeşte, după cum caracteriza recent Dan Bădărău prima scriere a lui Cantemir, „că problemele filozofice au fost cele dintii care l-au atras pe învăţatul moldovean"[1]. În felul acesta, *Divanul* „nu este o carte bisericească, ci o carte a unui laic, scrisă de pe poziţiile eticii creştine şi stoice în scopuri educativ-morale, în cadrul societăţii feudale. Ea este cea dintîi încercare în domeniul eticii făcută de un cugetător român în limba română, potrivit cu împrejurări socotite specifice societăţii româneşti din acele vremi."[2]

Hasdeu a atras cel dintîi atenţia asupra *problematicii sociale* din *Divanul*. Tehnica îmbogăţirii nedrepte descrisă în Cartea I (30) este adnotată în ediţia marelui filolog: „Să nu se uite că autorul nu face aci decît a generaliza ceea ce se petrecea în România"[3]. Fără îndoială că Dimitrie era în mod particular sensibil la procesul înavuţirii abuzive, pentru că în anii cînd redacta *Divanul* el însuşi era despoiat de averea părintească de către fratele său Antioh, domn al Moldovei. Dar în atitudinea sa împotriva bogaţilor lumii, care prin averi dobîndesc puterea politică, putem observa şi un accent îndreptat împotriva omului politic bogat din Ţara Românească, principalul adversar al Cantemireştilor, „Altîn-bey", Brîncoveanu. Practica obţinerii domniei prin mită şi menţinerea la putere cît timp resursele

[1] Afirmaţia lui Em. Grigoraş (*Cantemir filozof*, în *Convorbiri literare*, 60 [1927], p. 268–272), că fondul gîndirii lui Cantemir ar fi fost teozofic (fie şi în sensul particular pe care-l dă acestui termen autorul citat), merită a fi menţionată numai ca exemplu pentru modul necritic în care a putut fi cercetat şi caracterizat *Divanul*.

[2] Dan Bădărău, *op. cit.*, p. 125.

[3] *Arhiva istorică a României*, 2 (1865), p. 91, n. 1.

financiare îndestulau aviditatea dregătorilor otomani era principalul obstacol al revenirii la tron a lui Cantemir, care nu se putea măsura cu mijloacele băneşti ale lui Brîncoveanu. Iată de ce critica lui este una a înavuţirii nedrepte, a parvenirii politice prin bani, a corupţiei. Dar nu o critică a averii în sine, pentru că ordinea feudală prevedea şi mijloace de dobîndire a bogăţiei considerate legitime, pe care — adept al acestei ordini — Cantemir nu le critică. Aşa se explică faptul că el scrie doar despre „bogatul *prin tîmplări* îmbogăţindu-să" (II 32)[1], făcînd o distincţie de care trebuie să ţinem seama pentru a înţelege coordonatele criticii sale sociale.[2]

## IV. „DIVANUL" — OPERĂ LITERARĂ

Ca în cazul oricărei antologii, *Divanul* se supune mai întîi aprecierii pentru arhitectura adoptată de autor, pentru talentul lui de a construi din piese eterogene un ansamblu armonios. Din acest punct de vedere, prima operă a lui Cantemir trece examenul cu succes. Faptul că timp de un veac critica şi istoriografia noastră literară n-au bănuit măcar că se află în faţa unei antologii (deşi Cantemir însuşi o spune în epistola dedicatorie) este peremptoriu: cartea are unitate şi, împotriva greutăţilor de lectură datorate stilului nefiresc, oricine a parcurs-o de la un capăt la altul surprinde o fluenţă a ideilor care înscrie un merit incontestabil tînărului — pe atunci — autor.

Aprecierea calităţilor literare principale se cuvin primei părţi — dialogul între Înţelept şi Lume. Ea a şi fost, de altfel, cel mai mult citită, copiată, prelucrată. În ea întîlnim o problematică acută pentru cititorii secolelor XVII — XVIII, expusă viu, într-un grai mai apropiat de cel popular, colorat cu expresii şi epitete curente — o primă creaţie din arta dialogului în literatura românească.[3] Folosind posibilităţile

[1] V. şi *Comentariile*, nr. 113.

[2] G. Zane, în lucrarea sa *Economia de schimb in Principatele Române*, Buc., 1930, p. 91, subliniază notele unei atitudini antimercantile în pledoaria Înţelep tului contra bunătăţilor deşarte ale Lumii, atitudine ce poate fi asociată şi împrejurărilor economico-politice ale Moldovei timpului. „Credem că n-ar fi o greşală prea mare dacă s-ar insista asupra faptului că pe cînd în Ţara Românească conducătorul său întrebuinţa toate mijloacele pentru acumulări monetare şi tezaure considerabile, în aceeaşi epocă domnul moldovean cugeta la deşertăciunea tuturor acestor lucruri." Autorul, care semnalează (*idem*, p. 89—90) aceeaşi atitudine antimercantilă la cronicarii moldoveni, apreciază însă că această reacţiune a cercurilor cărturăreşti a rămas fără influenţă practică.

[3] Cantemir va mai folosi dialogul şi în *Sacrosanctae scientiae indepingibilis imago*.

sale de compunere, în partea dialogată Cantemir este, firește, mai liber decît în capitolele unde urmează cu fidelitate un model, traducînd aproape cuvînt cu cuvînt. Analiza Cărții I a *Divanului* îl arată atît de apropiat de creația sa majoră din anii exilului constantinopolitan (*Istoria ieroglifică*), încît înțelegem că la douăzeci și cinci de ani autorul nostru își găsise mijloacele proprii de expresie literară.

## 1. *Stilul*

Această parte a *Divanului* oferă posibilitatea de a surprinde legăturile autorului cu arta literaturii românești de pînă atunci: *naturalețe de inspirație populară* sau *retorică ecleziastică*. Adăugînd și *stilul savant*, am numit cele trei feluri de a scrie prezente de la început în opera lui Cantemir.

*Stilul popular* este caracteristic dialogului din Cartea I. „O, nebunule și deșertule de minte!", „Vai, nepriceputule și străinule de minte!", „Bre, hei, om necunoscător!", „O, lume!", „O, dulcele mieu prieten!", „Hai, lume înșelătoare!", „O, prostatecule oame!", „Ba minți, falnică și amăgitoare ce ești!" — ne evocă vorbirea curentă a contemporanilor lui Cantemir, de la care dînsul mai împrumută proverbe, locuțiuni, imagini cunoscute care răspund toate *dorinței de a atrage* a autorului.

A mai fost citat[1], pentru a demonstra capacitatea lui Cantemir de a folosi o exprimare liberă și cursivă, pasajul *ubi sunt*, din Cartea I, cap. 35: „Ce s-au făcut împărații perșilor cei mari, minunați și vestiți? Unde iaste Chiros și Crisors? Unde iaste Xerxis și Artaxersis, aceștea carii în loc de Dumnădzău să socotia și mai putérnici decît toți oamenii lumii se ținea?" În schimb, n-au fost observate pînă acum alte elemente care țin de aceleași posibilități stilistice ale autorului, și anume, construcția de perioade rimate[2]: „De vréme ce cu aceasta socotială te slujești,/ cu bună samă să știi că prostatec ești,/ căci eu nemărui vreun rău a face silesc,/ nice spre primejdiia sau spre perirea cuiva mă nevoesc" (I 60); „Hai, prin ceață cu lațe/ și mare prilestiață" (I 67); „Și trupul aduci la tîngă/ și sufletul duci în muncă" (*ibidem*); „pre multe viitoare și fiitoare te întemeedzi/ și nu céle ce vedzi, ce céle ce audzi credzi" (I 70); „trupul țărnă, muritoriu/ și-în nemică-întorcătoriu" (I 85); „Vinitu-ț-au vrémea, sositu-ț-au ceasul/ și mai mult

---

[1] Perpessicius, *Mențiuni de istoriografie literară și folclor, 1948—1956*, [București, 1957], p. 290—291.

[2] „Ritmul poeziei populare" a fost remarcat în *Istoria ieroglifică* de Al. Rosetti, *art. cit.*, p. 19.

a păşi ţi s-au scurtat pasul" (II sfirşit); „Poftirea cinstii şi avuţiile şi spurcata desfătare,/ pre acéste trii în loc de trii dumnădzăi lumea le are" (III 4). Cu încercările de mai sus, autorul, înviorînd textul, face în acelaşi timp şi exerciţii retorice, mai accentuate în pasajele scrise sub influenţa lecturilor ecleziastice.

Acesta este primul tribut cărturăresc pe care îl plăteşte Cantemir — *stilul ecleziastic, obişnuit în literatura vremii*[1]. Urmele lecturilor sale din Hrisostom sau Varlaam, din hagiografie, din textele biblice sau liturgice se întîlnesc în toată cartea. „Şi acei întru pomenire de trei ori fericiţii" (I 51); „Atuncea bucurie nespusă şi nepovestită le venia" (I 51); „Nu aşa, făţarnico, nu aşa, ce precum pravul înaintea vîntului" (I 65)[2]; „Cinstite şi de trudă iubitorule cetitoriu" — toate sînt fraze curente ale literaturii scrise româneşti din secolul al XVII-lea.

Vorbirea în pleonasme sau repetiţiile au fost şi ele deplînse de unii autori[3]: „Cît sînt eu de bună şi cît sînt de bune bunurile bunătăţilor méle" (I 72); „Cu această amăgită socotială umbli să mă amăgeşti?" (I 74); „puţinteluşe a puţintică vréme" (I 63); „chiar aceasta şi în acest fel" (I 77); „în zadar şi în deşert"[4] (I 79); „să nu stai sau să te opreşti" (III 47); „nu să cade, nice să cuvine" (III 57) — iată fraze sau expresii pe care critica literară mai nouă nu le putea preţui. Ele sînt însă datorate aceleiaşi influenţe a retorismului ecleziastic bizantin, transmisă lui Cantemir prin traducerile româneşti citite de dînsul.

Ca procedeu literar propriu lui Cantemir, mai trebuie menţionate în sfîrşit lungile digresiuni închise în paranteze (care par să aibă adesea numai funcţia unor virgule sau pauze), de care abundă şi *Istoria ieroglifică*.[5]

Ideea falsă că Dimitrie ar fi plecat la Constantinopol fără să se fi obişnuit a cerceta scrierile româneşti abia merită să fie menţionată.[6] Prima sa ucenicie literară a fost făcută cu asemenea texte sub ochi. Cu ele luptă Cantemir cînd încearcă să-şi impună un stil propriu.

---

[1] În acest stil este scris, în *Divanul*, şi epilogul tipografilor, la f. 144^v, redactat desigur de Athanasie şi Dionisie.

[2] Cp. *Ps.* 1, 4.

[3] Dragoş Protopopescu, *Stilul lui Dimitrie Cantemir*, în *Analele Acad. Rom.*, s. II, Mem. lit., 37 (1914–1915), p. 167.

[4] Textul grec se face uneori mai puţin vinovat de asemenea pleonasme.

[5] D. Bădărău, *op. cit.*, p. 159–160.

[6] G. Sion, *Prefaţă* la *Operele principelui Dimitrie Cantemir*, t. V, Bucureşti, 1878.

Ajungem astfel la ceea ce a stabilit pentru opera cărturarului moldovean reputaţia ei de curiozitate stilistică în literatura română: „Caracteristic" (B.P. Hasdeu)[1]; „urmînd sclavic după originalul grecesc" (M. Gaster[2], care consideră textul românesc o traducere din greacă); deosebit „cu desăvîrşire de stilul cronicăresc şi chiar al cărţilor bisericeşti traduse şi... de tot neromânesc... stilul limbii lătineşti" (I.G. Sbierea)[3]; „artificialism şi nesiguranţă, lipsă de claritate şi abundenţă de complicaţii inutile" (Dragoş Protopopescu)[4]; „alcătuire greoaie, prost scrisă" (N. Iorga)[5]; „îi lipseşte înţelegerea pentru firea limbii poporului său, pe care o cunoştea bine, dar pe care nu ştia s-o preţuiască, schimonosind-o după sintaxa limbii latine" (Sextil Puşcariu)[6]; „mai multe stiluri... alegoric... narativ..." (Al. Rosetti)[7]; „stilul greoi, plin de fraze întortocheate" (Emil Petrovici)[8]; „stîngăcii şi siluiri stilistice învederate" (Şerban Cioculescu)[9]; „topica uneori neromânească a frazei" (Al. Rosetti—B. Cazacu)[10]. Despre stilul lui Cantemir s-au emis păreri care concordă în deplîngerea artificialităţii frazei şi a dificultăţilor de lectură, pe care le asociază ca nimeni altul înainte şi după dînsul. Datorită în bună măsură frazei sale, opera *Divanul* a fost, cum observă maestrul Perpessicius: „una dintre cele mai puţin acceptate sub raportul valorii ei de istoria noastră literară"[11], stilul lui Cantemir „constituind şi astăzi nodul gordian încă neretezat al istoriei noastre literare"[12]. Eminentul critic găsea însă nedreaptă acuzaţia adusă *Divanului*, anume că ar fi o lucrare rău scrisă şi, de aceea, în articolul său intitulat *Locul lui Dimitrie Cantemir în literatura română*[13], citînd un pasaj din Cartea I, cap. 35, scrie: „Sînt

---

[1] *O scriere de filosofiă morală în limba română, loc. cit.*, p. 81.

[2] *Chrestomaţie românească*, vol. I, p. XLVIII.

[3] *Mişcări culturale şi literare la românii din stînga Dunării în răstimpul de la 1504—1714*, Cernăuţi, 1897, p. 266.

[4] *Op. cit.*, p. 133.

[5] *Istoria literaturii româneşti în sec. al XVIII-lea*, Buc., 1901, p. 275.

[6] *Istoria literaturii române. Epoca veche*, ed. a 2-a, Sibiu, 1930, p. 168.

[7] *Observaţii asupra limbii lui Dimitrie Cantemir în „Istoria ieroglifică"*, în *Acad. R.P.R. Buletin ştiinţific, Secţ. şt. limbii. lit. şi arte*, 1 (1951), nr. 1—2, p. 18.

[8] *Limba lui Dimitrie Cantemir*, în culegerea *De la Varlaam la Sadoveanu*, 'Bucureşti, 1958], p. 122.

[9] *Despre stilul lui Dimitrie Cantemir*, în *Tribuna*, 2 (1958), nr. 35, p. 7.

[10] *Istoria limbii române literare*, I, Bucureşti, 1961, p. 303.

[11] *Alte menţiuni de istoriografie literară şi folclor (1957—1960)*, p. 276 (recenzie la P.P. Panaitescu, *Dimitrie Cantemir. Viaţa şi opera*, p. 273—279).

[12] *Idem*, p. 274.

[13] *Menţiuni de istoriografie literară şi folclor (1948—1956)*, p. 291.

aceste pasaje ininteligibile? Sint oare cele două-trei inversiuni mai mult decit un pitoresc capriciu de artist, atit de justificat intr-un pasaj prin excelență oratoric? Mai mult: naturalețea cu care Cantemir toarnă limba românească și lexicul, fie neaoș, fie savant, al vremii sale, în tipare atit de armonioase și fluente, nu e oare însuși semnul făuritorului de expresie literară?" George Călinescu observa — la fel — că „încilcirea frazei din *Divanul*..., școlărească și rămuroasa silogistică au fost exagerate", subliniind intenția lui Cantemir de a aduce „în limba natală toate grațiile unei fraze de cărturar", ba chiar citind „cîte-o frază de o stranie frumusețe litanică"[1].

Prima întrebare pe care trebuie să ne-o punem însă pentru a emite o judecată neinfluențată de formația noastră modernă sau de predilecțiile noastre în privința stilului ar fi: Ce l-a îndemnat pe Cantemir să adopte un asemenea stil? Ce-l îndreptățea s-o facă fără teama că va fi judecat rău de cititorii săi?

Cu alte cuvinte, ar trebui să privim stilul lui Cantemir cu ochii cărturarului veacului său. Acestuia, negreșit, un asemenea stil nu i-a stîrnit iritarea ce o constatăm la Dragoș Protopopescu („un retorism umflat, de om care vrea să-și arate neapărat știința"), ci i-a impus — ca și nouă astăzi stilul (și limba) lui G. Călinescu. Stilul pretențios și limba căutată nu erau în secolul al XVII-lea (și se pare nici azi, pentru toți) prilej de critică, ci de admirație. Cititorul român intilnea în paginile lui Cantemir aceeași construcție căutată din textele latine, bizantine sau slavone care-i cădeau sub ochi. Dificultatea lecturii îl obliga la stăruință. Cit ar părea de curios, dificultatea unui text nu te împiedică să-i surprinzi sensul, ci te obligă și te ajută să-l aprofundezi. Oricine a exersat pe texte grecești și latinești știe aceasta.

Că Dimitrie Cantemir a fost stăpînit de imboldul imitației unui stil pentru care avea admirație — cel latin — și influențat de lecturi persane sau turcești, este neîndoielnic. Trebuie — psihologic — făcută concesia vanității literare unui tînăr de douăzeci și cinci de ani, care înțelegea foarte bine ce loc ocupa încă de atunci — prin erudiție și ușurință de condei — printre cărturarii poporului său. Dar vanitatea lui este poate mai mult mîndria de a demonstra că româna e capabilă *să creeze* un stil nou, la înălțimea celui savant al altor limbi de venerabilă cultură; și aci Cantemir vede mai departe decit cei care l-ar fi dorit încremenit în stilul ecleziastic (calchiat după modele bizantino-slave) de pînă la el. Stilul lui Cantemir, așa curios și nefiresc, e un manifest al limbii noastre literare, o emancipare din tiparele arhaice,

---

[1] *Istoria literaturii române de la origini pînă în prezent*, p. 41—42.

un pas înainte. Este o şansă că literatura noastră nu s-a oprit la acest pas, aşa cum limba literară n-a întîrziat la româna latinizantă a Şcolii ardelene. Dar amîndouă aceste etape au prezentat foloase pe care ar fi greşit să le contestăm.

Model turcesc, sau latinesc? Discuţia asupra influenţelor în stilul lui Cantemir a fost reluată cu cîţiva ani în urmă de acad. Emil Petrovici[1], contestînd existenţa modelului turcesc afirmat de acad. Al. Rosetti[2], după Lazăr Şăineanu[3], în favoarea celui latin. Trăind la Constantinopol, citind turceşte şi latineşte, Cantemir putea fi accesibil ambelor influenţe. Sintaxa turcă îi oferea modelul: subiect — complement nedrept — complement drept — predicat. Cea latină, una comparabilă: subiect—atribut—complement—predicat. Adoptînd aceste modele, Cantemir se depărta la fel de nefiresc de româna vorbită (mai puţin însă de cea scrisă pe vremea lui, în care verbul era aşezat tot la urmă, ca în slavonă şi greacă). În ce priveşte *Divanul*, avem acum cheia problemei privind influenţa suferită: Cartea a III-a fiind tradusă din latină, compararea versiunii româneşti cu originalul ne va arăta dacă autorul nostru înţelege să se supună *întru totul* modelului latinesc — traducînd deci cuvînt cu cuvînt — sau dacă are un stil propriu. Să folosim, pentru economie de spaţiu, exemplele date la paginile 53—55. Din compararea lor reiese că autorul, afară de cazul cînd nu înţelege textul latin şi adaugă de la el, urmează în general cu fidelitate acest text, care este apropiat de tiparul dorit de dînsul, deci nu trebuie modificat. Dar tiparul său este uneori mai riguros: *oportet tum scire causas impellentes* nu e tradus, cum ne-am fi aşteptat, *trebuie atunci a şti pricinile îndemnătoare*, ci „întîi îndemnătoarele pricini trebuie a şti"; *nosse media atque modos quibus adiuvantibus istius boni* nu e redat prin *a cunoaşte mijloacele şi tocmélele carile agiutînd spre aceştii buni nevoinţă*, ci „mijloacele şi tocmélele a cunoaşte... carile spre aceştii buni nevoinţă". La fel, mai departe, fraza *Inscitia et ignorantia rerum scitu utilium, vel inconsiderantia atque incogitantia est hominibus multorum causa malorum* ar suna, tradus cuvînt cu cuvînt, *Neştiinţa şi necunoştinţa a lucrurilor a să cunoaşte prelesne, sau nesămăluirea şi negîndirea iaste oamenilor a multe răutăţi pricina*. Cantemir inversează, cum vedem, scriind „carile prelesne sînt a să cunoaşte",

---

[1] *Art. cit.*, p. 133—136.

[2] *Art. cit.*, p. 22.

[3] *Influenţa orientală asupra limbii şi culturii române*, Bucureşti, 1900, vol. I, p. LXXXVI şi n. 1: „Literatura orientală a influenţat profund spiritul domnescului scriitor: sintaxa turcească, cu perioadele-i finale şi cu verbul final, se oglindeşte în a sa *Istorie ieroglifică*".

apoi „oamenilor negîndirea" și „a multe răutăți pricină iaste"[1]. De ce respectă Cantemir o ordine riguroasă (predicatul la urmă) chiar cînd modelul latin îi oferă posibilitatea unei exprimări mai firești? Respectă un model sintactic la care își obligă și textele traduse din latină? El insuși iese însă din acest model în fraze care încep cu verbul: „Eu dzic că tu svinta scriptură n-ai cetit..." sau „Mult mă mier de ce ruledzi și de ce blojorești grăind în deșert?" Ordinea cuvintelor în fraza lui Cantemir este, pare-se, cea afectivă: el rezervă elementelor care exprimă ideile principale primul și ultimul loc. Procedeu luat din latină, dar pe care sintaxa turcă nu-l contrazicea, el explică de ce întîlnim adjectivul sau pronumele posesiv înaintea substantivului, genitivul subiectiv și posesiv înaintea substantivului, pronumele demonstrativ după substantiv, ca în cazurile obișnuite de ordine afectivă ale sintaxei latine.[2]

La ce rezultate trebuia să ducă un asemenea tipar al frazei înțelegem din lectura oricărei pagini din *Divanul:* „Ca mine de om, slabă purtătoriu de fire" (I 69); „Cînd pe lume prunc te-ai născut, aceasta să știi că nu pentru alta în lume te-ai" (II, *7 vîrste*); „frumos svîntul arată Avgustin" (II 51); „și carile acmu vestite și lumii știute să află cetăți" (II 54); „nărocirile lumii cu spurcatele ingiugîndu-se pofte" (II 58); „cu carii te-ai sau te îndeletnicești" (III 64) — iată cîteva exemple de stil pentru care *Divanul*, ca și alte opere ale lui Cantemir au din ce în ce mai puțini cititori.[3]

## 2. *Limba*

Transmis numai prin ediția din 1698, textul *Divanului* poartă negreșit și influențe ale culegătorilor.[4] Numai frecvența unor particularități ortografice permite concluzii sigure asupra formelor din

[1] Cf. și fraza din II 56 (care ar fi trebuit tradusă cuvînt cu cuvînt: *Așa deci și la această condiție îl reduc pe om dragostea fericirii lumești și blîndețea pe care i-o arată lumea)*, stilizată de Cantemir: „Cu acéstea dară dragostea lumeștilor nărociri și cătră om arătatele sale blîndéțe, într-acesta chip îl fac".

[2] N. Barbu, *Sintaxa limbii latine după metoda istorico-stilistică*, ed. a 2-a, București, 1947, p. 180—181.

[3] S. Pușcariu, *op. cit.*, p. 170, mergea pînă la afirmația excesivă că atît *Divanul*, cît și *Istoria ieroglifică* n-au putut rămîne în literatura noastră tocmai prin „felul ciudat" în care au fost concepute. Despre *Hronic*, scris într-o limbă comparabilă, P.P. Panaitescu observă că „a fost puțin citit, chiar de specialiști", socotit fiind ca „ilizibil" *(Dimitrie Cantemir*, p. 252).

[4] Cf. O. Densusianu, *Istoria limbii române*, ed. J. Byck, vol. II, București, 1961, p. 63—64.

manuscrisul original. Şi în acest caz, însă, rezultatele analizei trebuie acceptate cu o anumită prudenţă, ţinînd seama de instabilitatea ortografică specifică limbii române scrise din secolul al XVII-lea.

*Ortografia*, apropiată de etimon, ne oferă, mai întîi, exemple despre predilecţiile filologice ale autorului, care, cunoscînd prototipurile unor termeni, menţine grafiile din originalele latine sau greceşti. De aci frecvenţa lui υ în cuvinte ca: *Evropa* (I 62), *tvpos* (I 77), *Movsei* (II 2, 53), *Eghvpt* (II 22), *evanghelie* (II 22, III 9), *Devteronomia* (II 64), *chvvernisi* (III introd.), *arhetvp* (III 24), *satvra* (III 14), *svrine* (III 14). Prin geminarea lui *f* (în *sufferite*, I 51, *sufferire*, II 69), *n* (în *coronne*, I 62, *annii*, II Vîrsta şaptea) sau *p* *(suppune*, I 63), autorul marchează originea latină a unor cuvinte *(annus*, *suffero*, *suppono)*. Grafia *zs* (în *răzsipit)* reflectă tendinţa de a aplica ortografia slavă (rus. *разсыпать*), manifestată de Cantemir şi în *Istoria ieroglifică*, uneori şi cuvintelor de origine latină.

O nesiguranţă ortografică, poate a culegătorilor, vădeşte alternanţa *îndărăpnic* (I 68), *îndrăpnic* (I 70, II 18), *îndrăptnic* (II 78).

*Fonetica* este, cum ne aşteptăm, moldovenească.

*Vocalele*. Trecerea normală a lui *e* accentuat la *ă* după ocluzivă labială: *iubăsc* (I 46), *mărg* (I 42), *topăsc* (I 52).

*A* protetic apare în cuvinte ca *amirosi*.

Neaccentuat, *e*>*ă*, după *s, z, dz* nepalatalizaţi: conj. *să (passim)*, *coborîndu-să* (I 63), „*cuvioasă* desfătări" (I 44). Arhaisme în care apare *e* mai sînt *deminiață* (I 28), *înemă (passim)*.

Trecerea lui *î* la *u*, sub influenţa lui *u*: *curund*.

Nazalitatea este notată cu ѧ, care are valori diferite (*î*, *îm* cu accent de intensitate la iniţială, *în*). Cînd un cuvînt cu prima silabă nazalizată este precedat de *în* sau *prin*, nazalitatea trece în întregime asupra acestora: „Aşijderea *în chisoare*, în nevolnicii fiind" (f. 41r), „şi pre carii *în tunérec* şi în umbra morţii" (I 22), „nice *prin tunérec* ca orbii" (I 23). Uneori nazalitatea nu e notată: „Ce fericire va să-l mai *tîlniască?*" (I 68).

De asemenea, cînd finala cuvîntului precedent e vocalică, *î* este asimilat de timbrul vocalei precedente: *dintre-nnalturi* (III 3), *întru-nnalturi* (III 4). Întîlnim însă şi alternanţele *întru înlontru* (III 7) şi *dinlontru (ibidem)* sau „*de în* pămînt" (I 63).

În structura fonetică: cons. continuă + *î* accentuat + *n*, *î* e notat adesea prin *i*: *cuprindzind* (I 60), *sin* (pentru *sîn*, I 37), *pemint*, *sint (passim)*.

Trecerea lui *i* la *î* după *ţ* se întîlneşte în *ţî-să* (I 45).

Absența — sporadică — a lui *i* după *m* (*să-m*) sau după *ț* (*ț-ar spune*, I 23) poate fi datorată unor insuficiențe grafice[1], sau influenței graiului moldovenesc.

Uneori, după un grup de consoane e notat *u* final: *adormu* (I 59), *amăgescu* (I 51), *deprinsu*, *împinsu* (I 45).

Hiatul *u-ă*: *buăr*, *nuăr* (f. Iv), *a-ă*: *doaă* (Iv).

Monoftongarea lui *ea*: *bîrfală* (I 51), *iubască* (I 46), *lipsască*, *margă* (I 60).

Diftongul *ia* apare în *iaste*, *miiare* și în *împiiadecă*, pronunțat poate *împiiedecă* sub influența lui *e* din silaba următoare.

O cercetare atentă ar merita-o valoarea slovei ѣ cu care se scrie consecvent *driaptă*, *socotială*, *triabă*.

Diftongarea spontană a lui *e* în *ie*: *mă mier* (I 52).

Diftongul *iu* apare în *minciunos* (I 3) și *nedejdiui*, și conservat inițial în *iușor*, iar final în *zidiu* (I 62).

*Fonetisme arhaice* se întîlnesc în *curund*, *buăr*, *nemică*, *nuăr*.[2]

*Consoanele*. Fenomenul palatalizării ocluzivelor labiale, denunțat mai tîrziu de Cantemir în *Descrierea Moldovei* drept o eroare particulară graiului moldovenesc[3], apare în *Divanul* cu forma corectă alături: „*hireșea* sau *firiasca*" (I 77), de unde reiese că autorul distingea încă din tinerețe forma populară de cea cultă; cf., de asemenea, *hîrtop*, *hultur* (I 63).

Spiranta surdă apare în *a pohti* (I 1, primul tiraj); v. și forma consecventă *păghar* (Vv și urm.).

Fonetismul *dz* este bine reprezentat (*dzice*, *Dumnădzău*, *creadză* etc., *passim*). Ğ este curent în *agiungă*, *gios*.[4]

„*Can* rătăcită" (pentru *cam*, f. 90r). *Dîmsul* (pentru *dînsul*, I 59).

La grupurile de consoane de observat *fierbintiala* (I 52, cu *t* nemodificat).

*Accentul*: *altúia* (f. 139r).

*Hiperurbanismul*: *obial*, *pilotă* (I 85).[5]

*M o r f o l o g i a* reflectă particularități arhaice, dar și moldovenisme sau trăsături proprii autorului. Notăm cîteva exemple:

---

[1] A se vedea concluziile lui Diomid Strungaru în ce privește valoarea literelor suprascrise în chirilică, expuse în studiul *Contribuții la interpretarea grafiei chirilice. I. Criteriile suprascrierii literelor*, în *Limba română*, 10 (1961), nr. 5, p. 487.

[2] V. pentru toate Șt. Giosu, *Limba în opera lui Dimitrie Cantemir*, în *Analele științifice ale Universității „Al. I. Cuza" din Iași* (S.N.), S. III (Șt. Sociale), 4 (1958), p. 118.

[3] E. Petrovici, *Limba lui Dimitrie Cantemir*, p. 121.

[4] Șt. Giosu, *art. cit.*, p. 116–117.

[5] E. Petrovici, *loc. cit.*, atribuie aceste forme preocupării lui Cantemir de a elimina formele ce prezentau palatalizarea; v. și Șt. Giosu, *art. cit.*, p. 116.

*Substantivul.* Vocativ singular nearticulat: *Dumnădzău!* (I 43); *O, oame!* (I 44, 64); articulat: *O, lumea!* (I 30), pluralul: *gauri* (I 51), *minunele* (I 62), *mînule* (pl. lui *mînă), numere* (pl. lui *nume)*. Despre forma dublă de plural *ani-ai* a se vedea mai departe.

*Adjectivul.* Terminaţia: *adevărat* (pentru *adeverit*, II 76, 82), *îndestuliţi* (pentru *îndestulaţi*, I 61), *neadevărat* (pentru *neadeverit*: „Cînd, neadevărat, o dată a muri, adevărat", II 82).

*Articolul.* Omisiuni: „Avuţiia înmulţindu-să, *lăcomie* créşte" (I 28), „în toate *dzile*" (I 80); proclitic: „*a* altuia" *(Scara)*, „ca *a* hulturului tineréţele "(I 63), „în *al* glo:ului parte" (I 63), „*ai* straşnicii sale moarte" (III 57), „*aei* noastre credinţe" *(ibid.)*, „că tuturor toate *alor* sale fapte bune le par" (III 63).

*Numeralul* col.: *de îmbe părţile*; cardinal: *doaă*; ordinal: *a doaă* (I 85); nehotărît: *cîtăvaş* (I 63).

*Pronumele* demonstrativ: *alalţi* (I 8); nehotărît: *nemărui, nime* (I 60); relativ-interogativ, forma articulată: *carea*; cu particula *şi*: *cineşi*.

*Verbul.* Reflexiv arhaic: *a se pricépe* (I 48); tranzitiv: „*taci* céle tăinuite" (f. 139r).

Prezentul indicativului şi subjonctivului: Conj. I: *să împoncişadză, să întrulocadză* (f. Iv); *să se înstrăineadză* (I 56). Conj. a III-a: *să-l ucigă* (I 19). Conj. a IV-a: *poftăşte* (I 31).

Perfectul simplu, pers. I sg.: *eu dziş* (II 77); *aduş* (97v).

Perfectul compus: *s-au dususă* (I 37).

Condiţionalul prezent, forma perifrastică: *ari* cére, *ari* pofti (I 60).

Imperativ: *Nu fii* (f. 139r).

Infinitivul lung cu valoare verbală: „spre a *facerea*" (I 47); „lasă-te de a mai *hulirea*" (I 42); „nesăţioasă de-a *uciderea*" (I 43). Infinitivul scurt: „Scoate (Doamne) din temniţă sufletul mieu *a mă mărturisi* numelui tău" (I 46).

Participiul trecut: *au învins* („au înviat", I 68).

Verbe iotacizate: *să cază, rămîind, viind.*

*Adverbul: aşeaşi* (I 55), *dincoarea* (I 39), *macară* (III 9), *nemică* (= „de loc", f. 239r), *pre lesne* (I 31), *pre pizmă* (I 60), *pre strîmb* *(ibid.)*.

*Vocabularul* prezintă un curios amestec de termeni populari, neologisme şi formaţii proprii ale autorului.

Cunoaşterea limbii poporului pînă la nuanţe neaşteptate la un tînăr care petrecuse atîţia ani departe de ţară este suficient atestată

prin *cîndai* (= „cîndva", după *verba timendi*, II 23, 24), *cust* (= „durată", I 85), *feredeu*, *Fusul* (numele popular al stelei polare), *a se îngurlui* (= „ a convieţui", I 75), *lanţuh* (pl. *lanţuje*, I 62), *peliţă* (în sens de corp: „în multe féliuri şi în multe peliţe, ca Proteus şi Vertumneus, pre sine a să schimba poate", III 56), *puhace* (= „bufniţă"), *spînzurat* (în sens de „suspendat", pentru grădinile Semiramidei), *slobodzenii* (= „desfrînări", I 75), *a şerui* (= „a zugrăvi", I 63); sau fonetismele moldoveneşti menţionate mai sus. Adăugăm diminutivele: *dărişor*, *luminuţă*, *mănunchiaş*, *mititeluş*.

Autorul recurge însă şi la formaţii proprii: *cîtinţă*, *fără isprăvnicii* (< gr. ἀτάξαι), *giosul* (substantiv: „în a giosului parte", I 63), *îmbunătăţimat*, *împregiurstare* (calchiat din *circumstantia*), *a întinde înainte* (< *praetendo*, 120[r]) *lucrăreţ-nelucrăreţ*, *norodos* (= „populat"), *strămurare* (= „ţăpuşă", „imbold"), *supt pămînt fugire* (< *subterfugium*). O distincţie între *ai* (= „existenţă") şi *ani* pare a fi făcută în titlul şi textul „Dzilele *ailor* noştri 70 de *ani*" (I 85). *Stristă* (I 23) poate fi format sub influenţa lui *strişte* (< sl. *sŭrešta* = „nenorocire").

Înrîurit de latină, Cantemir foloseşte *imăciune* (< *limus* = „murdărie") şi *tînd* (< *tandem*) pentru *cînd*.

Numărul neologismelor mai demult introduse în limbă sau adause de Cantemir este impresionant. Elementul latin e prezent în special prin termeni filozofici (*prezenţie*, *purgatorium*, *substanţie*, explicat prin sl. *postanovanie*, *ţircumstanţie*), ştiinţifici (*magnis*, *polus*) şi culturali (*sirine*)[1]; elementul grecesc apare prin termeni din aceeaşi sferă (*arhetip*, *axon*, *ithicesc*, *lavirint*, *tip*). Cuvintele de origine slavă sînt mai mult cărturăreşti ecleziastice: *blagodarenie* (= „mulţumire"), *coneţ* (= „sfîrşit"), *dêvestvecie* (= „castitate"), *div* (= „minune": *în divuri*, I 59), *a dodăi* (apoi *dodeială* = „supărare"), *dosădi*, *ghizdav* (= „frumos"), *innoplemennic* (= „străin"), *nezloslovnic* (= „eterodox"), *răcodélii*, *a scarăndivi* (= „a blestema"). De origine maghiară este *félegă* (I 37); bulgar — *bîha* (II 77). *Mamcă* (= „doică") este ucrainean.

Cantemir este conştient de noutatea unora din termenii pe care-i foloseşte. În *Istoria ieroglifică* el va adăuga chiar o *Scară a numerelor*

---

[1] Alte latinisme: *contenirile* (*continentiae*, III 23), *ducs* (*dux*, III 24), *hiloţii* (*helotas*, III 12), *indecs* (*index*, III 21), *virtute* (*virtus*, III 28). Forma numelor proprii din III 23 este de asemenea latină: *Cvinţius Ţinţinatus*, *Camilius Foţiones* (*c* = ţ). În alte cuvinte, Cantemir este influenţat de pronunţarea greacă (*chendru*, nu „ţentru").

*şi cuvintelor străine tîlcuitoare*. În *Divanul* se mulţumeşte să lămurească termenii greu de înţeles pentru cititorul moldovean al vremii.[1]

În raport cu tema pe care o tratează autorul, termenii filozofici şi etici din româna secolului al XVII-lea erau îndestulători. Cantemir nu apelează la cuvinte noi decît cînd expune o teorie străină gîndirii româneşti de atunci, ca aceea a corespondenţei dintre macrocosm şi microcosm *(suprastări, împregiurstări, microcozmos, sferă, suptstări, ţircumstanţii)*.

Termenii filozofici cei mai des întîlniţi sînt aceia care numesc: 1) *facultatea de gîndire: socotiala* (λογαριασμός = „raţiunea"), dar şi *chitiala* (θεωρία) şi *mintea* (νοῦς), *pricéperea, ascunsul inemii* (συνείδησις = „conştiinţa"); în acest sens e luat uneori organul gîndirii: *crierii* — μυαλά fiind tradus şi *minte* (I 77); 2) *procesul cunoaşterii şi al gîndirii în general: a socoti* (λογαριάζω, λογιάζω, νομίζω, συλλογίζομαι, στοχάζω), cel mai frecvent, dar şi *a afla* (εὑρίσκω), *a cerca* (ἐξετάζω, ἐρευνῶ), *a chiti* (μελέτω = „a medita"), *a cunoaşte*, (γνορίζω), *a gîndi* (λογιάζω, συλλογίζομαι), *a învăţa* (μανθάνω), *a lua aminte*, sau *în minte* (πάρειμι sau βάλλω εἰς τὸν νοῦν), *a lua sama* sau *în samă* (πάρειμι εἰς τὸν λογαριασμόν, λογαριάζω), *a pricépe* (καταλαμβάνω), *a pune în socotială* (πάρειμι εἰς τὸν λογαριασμόν), *a şti* (ἐξεύρω); 3) *rezultatele acestor procese: chivernisală* (κυβέρνησις), *gînd* (λογισμός), *priveală* (θεωρία = „contemplaţie"), *socotială* (λογαριασμός în sens de „raţionament"); 4) *calităţi sau defecte de gîndire: întreg la minte* (σωστὸς εἰς τὰ μυαλά), *înţelept* (φρόνυμος), *necunoscătoriu* (βάρβαρος, ἀδιάκριτος), *nepriceput* (ἀσυλλόγιστος), *puţin la crieri* (ὀλίγα μυαλὰ ἔχειν). Mai notăm *ceinţa*, (ποιότητα, *qualitas*), *cîtinţa* (ποσότητα = „cantitatea"), *nărocirea* (ῥίζοικον în sens şi de „succes"), *nesocotinţa* (ἀσυλλογισία), *socotitor* (λογαριαστῆς).

*Terminologia morală* este cea cunoscută din alte scrieri ale secolului XVII[2]: *bunătate* (ἀγάθη, καλοσύνη), *înţălepciune* (în sens de „virtute" — ἀρετή), *întristare* (λύπη), *patimă* (πάθος = „suferinţă") etc.

După cum constatăm din exemplele de mai sus, terminologia filozofică românească la sfîrşitul secolului al XVII-lea este mai variată, iar conţinutul ei semantic mai bogat decît se credea. Capacitatea de a exprima noţiuni de mare subtilitate o avea limba noastră şi în perioada literaturii religioase, cum o dovedesc traducerile anterioare din

---

[1] Cf. *Co mentariile* noastre pentru *polus, sirine, substanţa*.

[2] Cp. cu terminologia stoică, folosită în traducerea anterioară cu cîteva decenii a tratatului *Despre raţiunea dominantă* (V. Cândea, *Nicolae Milescu şi începuturile traducerilor umaniste în limba română*, în *Limbă şi literatură*, 7 [1963], p. 63—64).

texte biblice. Terminologia filozofică se formează însă o dată cu pătrunderea unei noi atitudini — laice — în gîndirea noastră, de aceea, în a doua jumătate a secolului al XVII-lea, prin scrierile lui Miron Costin, Nicolae Milescu, Constantin Cantacuzino și Dimitrie Cantemir limba filozofică — folosită apoi timp de peste un secol și jumătate — este în bună măsură constituită. Comparația cu corespondentele grecești și latine, pe care o permite *glosarul* din ediția de față, ne duce la constatarea căutării de către Cantemir a unor echivalente precise între termenii români și cei obișnuiți în culturile cu mai veche tradiție filozofică. Procesul era în curs, ceea ce explică de ce același termen român putea fi redat în greacă prin mai mulți termeni, cu nuanțe adesea diferite (cf., mai sus, echivalențele lui „a socoti"), ca și efortul de a crea termeni după model grec *(a pune în socotială)* sau latin *(ceință, cîtință, împregiurstări* etc.).

Dar autorul își ajunge scopul, reușind să expună cititorului român al vremii noțiuni filozofice sau etice fără a apela în mod excesiv la neologisme, la parafraze sau lungi explicații de termeni.

*Sintaxa.* Am mai dat exemple în § 4, 1; adăugăm la observațiile precedente procedeul dislocării, mai frecvent în Cartea I, pe care unii cercetători[1] l-au atribuit influenței stilului greco-latin al epocii bizantine. Repetăm însă remarca precedentă că D. Cantemir *nu imită* un model al ordinii cuvintelor, ci *își creează un model propriu*, ceea ce explică frecvența acestui model în Cartea I, unde nu traduce, dar și în Cartea a III-a, unde, deși traduce, schimbă uneori ordinea cuvintelor după modelul său. Este limpede că dacă ar fi adoptat modelul latin, în cazul Cărții a III-a ar fi tradus cuvînt cu cuvînt.

### 3. *Traducerea din latină*

Cartea a III-a a *Divanului*, traducerea din Wissowatius, ne îngăduie să constatăm și stadiul cunoștințelor de latină ale lui Cantemir a douăzeci și cinci de ani.

Tînărul autor trece satisfăcător acest examen. Cuvintele sau pasaele neînțelese și — din acest motiv — redate greșit sau omise sînt în general rare. În *Predoslovia* Cărții a III-a întîlnim cîteva cazuri: *improbe* „rău, nedrept"), tradus *fără socotială*; *miserum* („nenorocit"), prin *blăstămat*; *par est* („se cuvine), prin *de-a tocma*; *plerique* („ cei mai

[1] Șt. Giosu, *art. cit.*, p. 124–125.

mulţi"), tradus *şi mai mulţi*; *ratio* („socoteală"), tradus *întriagă socotială*; *utilis* („folositor"), tradus *prelesne*. Dar, după cum am constatat la analiza stilului lui Cantemir, el nu înţelege ca, traducînd, să dea o simplă copie românească a textului lui Wissowatius. Unele deosebiri faţă de original sînt intenţionate. În versiunea românească întîlnim dezvoltări din primele rînduri: *Bonum ac beatum vitae statum esse homini appetendum* devine „Ca bine, fericéşte *şi cu odihnă* al vieţii cust precum să fie omului de poftit *şi de cercat*"; cuvintele subliniate sînt adăugate de Cantemir. Explicaţii în text la unii termeni întîlnim în cap. 23 al Cărţii a III-a — la „Filipp al Machidoniii împărat", traducătorul adaugă „acesta au fost tatăl lui Alexandru Marele" — şi în alte pasaje, unde traducătorul vrea să corecteze în sens ortodox noţiuni altfel înţelese de Wissowatius.[1]

Nu toate modificările aduse de traducător sînt fericite. *Şi mai mulţi*, în loc de „cei mai mulţi", *prelesne* în loc de „folositoare" duc la modificarea nuanţelor din original. Uneori eroarea traducerii provine din neînţelegerea cuvintelor cu mai multe sensuri. Astfel, în propoziţiunea *Inscitia autem referitur saepe in iis etiam qui*..., conjuncţia *etiam* este redată prin „mai vîrtos" în loc de „chiar" („Neştiinţa dară *mai vîrtos încă* să află în ceia carii..."), ceea ce schimbă înţelesul ideii principale (Wissowatius arată că *adesea chiar* oamenii ştiutori se dovedesc ignoranţi; în textul lui Cantemir de ignoranţă se fac vinovaţi *mai ales* ştiutorii). Alteori confuzia e datorată traducerii servile, ca în fraza „Dumnădzău cu omeneasca socotială nu să cuprinde, precum şi sufletul omului; pentru carea necuraţii să ciartă, căci *pre dînsul* a fi îl tăgăduesc". „Necuraţii" tăgăduesc existenţa lui Dumnezeu *(existere eum negant)*, iar nu a sufletului. Dar *eum* tradus *pre dînsul* se poate referi în textul românesc şi la suflet, ceea ce traducătorul putea evita, cum s-a procedat în versiunea greacă, unde, pentru claritate, s-a specificat πῶς εἶναι θεός.

Atitudinea lui Cantemir faţă de originalul latin este însă relativ liberă. Cînd simte nevoia unei modificări, o face (ca în pasajul *nunc in aetate mea senili*, tradus „acmu într-această ce mă aflu vîrstă", pentru că nu era bătrîn ca Wissowatius), iar cînd întîmpină pasaje dificile, le omite (în prefaţă: *recogitans ac recolens*; cap. 20, versurile *Extremos pudeat rediisse*...| ...*Mihi turpe relinqui* etc.).

În general, observaţiile privind modul de lucru al unui autor de acum două veacuri şi jumătate, informaţia sa, limba literară, licenţele pe care şi le permite în traduceri etc. nu pot avea ca scop

[1] Vezi *Comentariile* noastre nr. 192, 195, 215, 221, 233–235.

decît un spor de cunoaştere a pregătirii şi metodelor sale, fără intenţia de a-l judeca în raport cu exigenţele moderne. Mediul de cultură, stadiul de dezvoltare literară, nivelul cititorilor erau altele la sfîrşitul secolului al XVII-lea. Cantemir a scris cu mijloacele şi pentru cititorii vremii lui şi — în raport cu aceste elemente — rezultatele sale sînt remarcabile.

Eruditul moldovean a făcut — aşa cum s-a observat cu multă dreptate — „o sforţare ce o intîlnim la umaniştii diferitelor ţări care scriau în graiurile naţionale cele mai diferite, de a construi o limbă savantă, cu un fond de cuvinte mai nuanţat, cu o sintaxă adaptabilă unor nevoi de exprimare ale unei cugetări mai ample şi mai bogate, cum nu o găsim, cu privire la ţările române, în hrisoave, în vechile letopiseţe şi în scrierile religioase. Fără îndoială că încercarea are un caracter artificial, completiv, construit, dar ea se află pe linia limbii cronicarilor aşa cum era pornită, trăgîndu-şi izvoarele din graiul poporului."[1]

## V. CIRCULAŢIA „DIVANULUI"

1. *Manuscrisul autograf* al lui Cantemir pare să fie prima formă în care a fost citit *Divanul*. Pentru faptul că lui Cacavela i s-a trimis chiar ciorna operei, pledează, pe de o parte, intervalul scurt dintre redactare şi publicare, interval în care este greu de cuprins şi timpul necesar unei copii, iar pe de altă parte, erorile de lectură ale traducătorului în greceşte. Dacă acesta a confundat *tare* cu *mare*, *morţii* cu *nunţii* etc. (v. mai sus, p. XLI), înseamnă că a fost pus în faţa scrisului grăbit, neciteţ al unei ciorne. Această primă formă manuscrisă a textului românesc, ca şi ciorna traducerii în greceşte sînt deopotrivă pierdute.

2. *Ediţia din Iaşi, 1698*, a asigurat cea mai largă răspîndire a *Divanului* în secolele XVII—XVIII. Volumul — de 10 f. nenumerotate + 138 [— 144] f.[2], imprimat pe două coloane, în stînga textul românesc, iar în dreapta traducerea greacă — a fost publicat în tipografia domnească din Iaşi, sub îngrijirea hatmanului Lupu Bogdan, cumnat al Cantemireştilor, fără îndoială sub controlul

[1] Dan Bădărău, *op. cit.*, p. 225.

[2] Descris de E. Legrand, în *Bibliographie hellénique... au dix-septième siècle*, t. III, Paris, 1895, p. 59—60, şi de I. Bianu şi N. Hodoş, *Bibliografie românească veche*, t. I, Bucureşti, 1903, p. 355—365.

lui Cacavela.[1] Foaia de titlu menționează și numele tipografilor: Athanasie ieromonahul și Dionisie monahul, „moldovénii"[2]. Culegerea și imprimarea cărții par să se fi executat în mare grabă.

După cum am arătat mai sus, Cantemir a expediat manuscrisul din Adrianopol în iunie 1698, iar foaia de titlu menționează ca dată a ieșirii de sub tipar 30 august același an. Două luni au fost deci suficiente pentru traducerea în grecește și imprimare.

Tipografii înșiși s-au îndoit de posibilitatea unei astfel de performanțe și, începînd culesul primei coli, la vîrsta lumii au notat 7207 ani (= 1699), presupunînd că nu vor putea încheia imprimarea decît după 1 septembrie 1698. În orice caz, foaia de titlu și prefețele au fost tipărite la urmă, după obișnuitul „procedeu al imprimeriilor, ceea ce reiese și din compararea tirajelor deosebite ale cărții.

Volumul este deschis de o *Carte de închinăciune* (epistolă dedicatorie) către Antioh Cantemir, domnul Moldovei. În ea, autorul îl asigură pe domnescul său frate, printr-o savantă comparație, că dragostea ce-i unește este aidoma axului imobil al celor două stele — polul arctic și polul antarctic — în jurul căruia se mișcă lumea (poate și o viziune a axei politice pe care, prin ocuparea tronului Țării Românești de către Dimitrie, ar fi putut-o alcătui Cantemireștii). Profesiunea de credință a autorului — imitată după Tales, fericit că s-a născut om, elin și bărbat — este de a fi creștin, ortodox și frate al lui Antioh. De soarta și gloria acestuia își leagă dînsul nădejdea și cinstea, tot așa cum mărturisea în prefața *Gulistanului* său al-Saadi — de unde se inspiră Cantemir —, cînd își dedica opera lui Muzaffar ad-Din va-d Dun, atabakul Farsului.[3] Lui Antioh îi este dedicat *Divanul*, „de-ntîiu născutul a proastei și nevrednicei méle minți", pe care Dimitrie îl prezintă tot ca Saadi drept o antologie — „un

---

[1] Aceasta decurge atît din funcția acestuia de corector al cărților grecești ce se imprimau atunci în Iași, cît și din legăturile sale cu Dimitrie Cantemir. Vezi N.G. Dossios, *Studii istorice greco-romane*, Iași, 1901, p. 35, și Dan Bădărău, *op. cit.*, p. 111—112.

[2] Pentru alte detalii privind tipărirea, vezi și *Comentariile* noastre, nr. 7—10. În legătură cu data de 30 august 1698, de pe foaia de titlu, menționăm că și I. Minea *(Despre Dimitrie Cantemir*, Iași, 1926, p. 26) o consideră drept ziua „cînd ieșea cartea din tipografia ieșană".

[3] Din prefața *Gulistanului* ia Cantemir imaginea axului (Muzaffar este „osia la roata vremii"), metafora „luminării și soarelui", a „moviliței și Olimpului" (la Saadi: muntele Alvand). Din aceeași prefață e afirmația: „macar că toate blăstămățiile și nevredniciile în mine să află, însă mării-tale plăcute și învoite fiind, de triabă și vrédnice sînt", v. Saadi din Șiraz, *Golestan (Grădina florilor)*, [trad. George Dan], București, 1964, p. 10, 20, 22.

de floricéle cules şi legat mănunchiaş"[1] — ceea ce corespunde cu sensul titlului *Divan* în literatura arabă. Ca în orice epistolă dedicatorie prea puţin cărturarului Antioh i se aduc laude nemeritate, pentru sprijinul ce-l dă tiparului, dar Dimitrie tot aici afirmă conştiinţa noutăţii operei sale în literatura română a vremii, cînd îndeamnă pe cititori să strige: „Flori s-au deşchis în pămîntul nostru!"

*Cartea către cititoriu* explică opera. Ea este o oglindă a păcatelor şi virtuţilor *(speculum animae, διόπτρα)*, cele trei părţi ale *Divanului* sînt trei mese cu hrană spirituală *(banchetul)*. Încadrîndu-şi cartea în două din marile teme literare ale antichităţii şi evului mediu, autorul face apel şi la comparaţia folclorică a paharului cu apă vie[2], spre a-şi îmbia cititorul, şi a celui cu apă moartă, de care vrea să-l ferească. Prefaţa se încheie cu detalii tehnice: corespondenţa capitolelor din primele două cărţi, recomandarea urmăririi titlurilor, iertăciunea pentru erorile strecurate în lucrare.

Ieremia Cacavela răspunde apoi, într-o epistolă către Dimitrie Cantemir, misivei cu care acesta şi-a însoţit manuscrisul cînd i l-a trimis la Iaşi. Mulţumindu-i ucenicului pentru gîndul de a-i oferi lui pîrga întîii sale roade cărturăreşti, dascălul nu precupeţeşte laudele

---

[1] *Idem*, p. 17.

[2] Al. Piru, *Literatura română veche*, Bucureşti, 1961, p. 377, vede în motivele „meşcioarelor" şi „paharelor" (în special în cel din urmă) originea versului „Cantemir croind la planuri din cuţite şi pahare", din *Epigonii* lui Eminescu.

Ipoteza provine de la G. Călinescu (comentarii la ediţia sa: *M. Eminescu, Poezii* [Buc., 1938], p. 17), care acceptă însă că poate fi aci şi o aluzie la planurile politice ale domnului cu prilejul venirii ţarului la Iaşi (presupunerea lui D. Murăraşu, *Preocupări literare*, I, nr. 3, p. 136), pentru că „*Lepturariul* [prin care Eminescu putuse cunoaşte pe Costin, *n.n.*] extrage din cronica lui N. Costin tocmai partea unde se descrie banchetul". C. Boroianu, în *Literatura română. Manual pentru clasa a X-a*, Buc., 1965, p. 24, nr. 6, afirmă că „în scurta caracterizare M. Eminescu face aluzie, se pare, la una din satirele poetului Antioh Cantemir, fiul lui Dimitrie Cantemir". Parcurgerea scrierilor lui Antioh nu ne-a putut lămuri la care din satire s-ar fi referit Eminescu, afară doar dacă marele poet n-a avut în vedere întreaga operă a fiului lui Cantemir, formată cum ştim din numeroase proiecte lăsate nerealizate de un sfîrşit prematur (cf. trad. română din 1844, pe care a cunoscut-o desigur şi Eminescu, p. XXIII). O altă ipoteză — mai greu de acceptat — a înfăţişat Anghel Demetriescu, în studiul său *Mihail Eminescu*, în *Literatură şi artă română*, 7 (1903), p. 359—396: Eminescu „confundă pe Dimitrie Cantemir, principele învăţaţilor noştri, cu Constantin Cantemir". Deşi „el are în minte pe Dimitrie Cantemir... versul «Cantemir croind la planuri din cuţite şi pahare» se potriveşte lui Constantin Cantemir, despre care cronicarul Niculcea zice că «mînca bine şi bea bine» şi căruia Miron Costin îi zise odată: «Mai des cu paharele şi mai rar cu orînduielile», iar «cuţitele» de care vorbeşte poetul nu pot fi decît o aluzie la uciderea lui Miron Costin şi a fratelui său Velicico" (v. Anghel Demetriescu, *Opere*, ed. O. Papadima, Buc., 1937, p. 236—237).

pentru cuprinsul ortodox, alcătuirea sistematică, „voroava înfrumusețată", „adîncă și bogată", „precît a moldovenescului niam limbă a cuprinde poate", varietatea exemplelor din scripturi și din filozofii păgîne.

*Scara*, în care se pune iar în lumină corespondența capitolelor din Cartea I și Cartea a II-a, încheie volumul. O recomandare de lectură inserată după *Scara* Cărților I—II arată importanța pe care o dă autorul teoriei despre macrocosm și microcosm expusă în cap. 77 și urm. și celor două excursuri finale, despre teoria vîrstelor omenești.

Din nota tipografilor, „Athanasie și Dionisie cu ucenicii", aflăm că *Divanul* a fost tipărit cu cheltuiala lui Dimitrie pentru a dărui apoi exemplarele publicate.

Regretatul Jacques Byck descoperise — și poseda în biblioteca personală — un exemplar din *Divanul*, ale cărui file 1—24 aparțin altui zaț și tiraj decît exemplarele cunoscute. După toate indiciile, aceste file sînt rezultatul primei culegeri a *Divanului*. Textul este tot pe două coloane — român stînga, grec dreapta — dar titlurile, culese cu corp opt, nu sînt marginale, ci intercalate în text. Coloncifrul este și în numerotare chirilică. Deosebirile tehnoredacționale se reduc la atît.[1] După fila 24 tipografii schimbă tehnoredactarea și reiau culegerea din motive care ne scapă. Din primul zaț ei trăseseră totuși coli pe care le-au păstrat, legîndu-le împreună cu cele culese ulterior. Aceasta arată pe de o parte că imprimarea se făcea după culegerea fiecărei coli, cum se obișnuia datorită insuficienței literei, iar pe de altă parte că tipărirea *Divanului* a avut loc în condiții modeste: lipsa hîrtiei a impus păstrarea primelor coli (puține, judecînd după raritatea exemplarelor din acest tiraj), de aspect diferit.[2]

Între cele două tiraje ale filelor 1—24 (colile A—E) deosebirile de text, fără a fi esențiale[3], ne demonstrează totuși cît de largă putea fi intervenția tipografului în manuscris și, deci, la cîtă prudență

---

[1] Exemplarul descris se află în prezent în colecțiile Bibliotecii Centrale Universitare din București, inv. 357.521.

[2] Un alt exemplar se păstrează în Biblioteca Patriarhiei Române, din București. Amîndouă sînt incomplete (le lipsește f. 20, corespunzînd f. 22, r. 7—23, r 20 din tirajul al doilea).

[3] Iată și însemnările pe exemplarul Byck, păstrat la B.C.U.: Aparținuse lui jupîn Grigorașco ot Tîrgoviște, care înscrie obișnuita afurisanie pe filele 10—14 și semnează în italiană la f. 15: „Nobilos (?) Grigorios del Grande Târgoviște". Însemnări despre nașteri din 1738, 1739, 1741 (f. 83 bis), semnătura grecească din 1766 a unui „Theofan didascalos", *ibid.* Menționarea unui cutremur din 5 octombrie 1821 la f. 54, de către diaconul Costandin ot Șelari, care cumpără cartea cu 15 taleri la 7 octombrie același an.

invită un text *tipărit* pe filologul care pornind numai de la acest unic text vrea să tragă concluzii despre *ortografia autorului*. Iată deosebirile între tirajul I şi II din Cartea I, cap. I:

| I | II |
|---|---|
| vrѧre-aşi | vrѣre-aşi |
| pohti | pofti |
| şi de cѫnd | de cъnd |
| cѫnd | cъnd |
| fѫcută | fѣcută |
| sînt | sint |
| vѧcinicului | vѣcinicului |
| sѫnt | sъnt |
| vistѧriu | vistѣriu |
| cѫnd | cъnd |
| întru-acestă | într-acesta |
| înţăleptul | înţeleptul |
| plăzmuirѣ | plăzmuirѧ |
| aşijderea | aşijdirea |
| veştedzătoare (textul grec ca acel al tirajului II) | veştedzitoare, cădzătoare şi în nemică întorcătoare (la fel ca în textul grec) |
| cela | cel |
| mѫnca | mъnca |
| călcѫnd | călcъnd |
| mѫncat | mъncat |
| nestătătoare şi ca pravul trecătoare (la fel în textul grec) | nestătătoare (în textul grec la fel ca în tirajul I) |
| amăğală | amağшlă |
| vechime | vechime cită ai |
| cѫt | cѫt |
| minciunoase | mincinoasă |
| čas | čѣs |
| vădzu | vădъ |
| prăpădѧşte | prăpădѣşte |
| ačasta | ačшsta |
| prѧ | prѣ |
| bogatѫ milѫ | bogatъ milъ |
| svitѣşte | svitѧşte |

O serie de alternanţe grafice din cele constatate mai sus se pot explica prin inconsecvenţele culegătorului, dar adăugarea sau suprimarea de rînduri întregi arată *intervenţia unui corector*. Care au fost criteriile acestuia şi în ce măsură le-a respectat apoi culegătorul este greu de spus, deoarece asistăm la înlocuirea lui sint prin sѫnt, apoi la a lui sѫnt prin sъnt; sau svitѣşte prin svitѧşte, dar prăpădѧşte prin prăpădѣşte. În orice caz, în al doilea zaţ folosirea lui ъ şi ш pare mai consecventă. Corectura s-a făcut pe baza manuscrisului, nerespectat

la prima culegere[1], iar nu prin modificări ale manuscrisului. Aceasta reiese din faptul că în textul grec figurau încă în primul zaţ cuvintele „cădzătoare şi în nemică întorcătoare", omise în textul român. Ele erau deci în manuscris. Mai greu de explicat este înlăturarea cuvintelor „şi ca pravul trecătoare" în textul român al celui de al doilea tiraj. Cum dintre persoanele care participă la editarea *Divanului* funcţia de „corector" o mai îndeplinise Cacavela pentru cărţile greceşti imprimate la Iaşi, şi îndreptările la aceste coli ale operei ucenicului său îi pot fi atribuite tot lui. Nu este exclus însă ca însuşi Cantemir să fi dorit să vadă, la Adrianopol, unde rămîne pînă la începutul lui 1699, primele coli ale cărţii şi, după îndreptarea lor, să fi cerut să fie culese din nou în altă variantă tehnoredacţională.[2]

În actualul stadiu al informaţiilor nu putem emite decît ipoteze.

Revenind la observaţia de mai sus relativă la *data* cărţii, subliniem faptul că primele coli culese sînt acelea paginate; foaia de titlu şi epistolele dedicatorii au fost culese la urmă (acelaşi zaţ în ambele tiraje). Data de 30 august 1698 a fost deci aceea *a încheierii tiparului*.

Deosebiri se pot constata însă şi între alte exemplare ale ediţiei, datorate tot imprimării grăbite.[3] De aceea, probabil, o pagină este sărită şi adăugată apoi, fără număr, în coala cu signatura *U*, între f. 83 şi 84, rămînînd albă pe verso[4].

Graba explică şi erorile de cules pentru care tipografii îşi cer, după cuviinţă, iertăciune la f. 144. Ele nu sînt atît de numeroase cum ne-am aştepta, ţinînd seama şi de starea, probabil nedefinitivă, a manuscrisului. În afara obişnuitelor scăpări ale culegătorului, întîlnim însă în textul românesc sau în cel grecesc omisiuni, stabilite cu ajutorul celeilalte versiuni. Astfel, la f. $33^r$, în fraza „şi toate podoa-

---

[1] Excepţie fac titlurile capitolelor, logic aşezate în primul tiraj, incorect sau cu omisiuni în al doilea. A se vedea cap. 9 (lipsă în tirajul al doilea), cap. 8 (aşezat greşit după „Lumea") sau 34 (aşezat, greşit, după „Înţeleptul") în acelaşi tiraj.

[2] Pledează în acest sens şi corecturi ca „Uria Hetteus" (latinizant, în tirajul al doilea) în loc de „Urie Hetteul" (forma românească, în tirajul întîi), v. cap. 43, f. $12^r$.

[3] Exemplarul III al *Divanului*, din colecţia Bibliotecii Academiei R.S.R., Secţia cărţi rare, cota C.V.R. 110, are pagina 52 numerotată 49. La fel, exemplarul J. Byck. Reiese fie că acea coală a fost trasă în două rînduri şi, între tiraje căzînd coloncifrul, a fost cules din nou greşit, fie că iniţial coloncifrul a fost greşit cules, şi corectura s-a făcut în timpul imprimării.

[4] Accidentul poate fi explicat şi prin faptul că se imprima cu două maşini şi că s-au distribuit greşit zaţurile între ele. Primei maşini revenindu-i un zaţ în plus, el a fost paginat prin artificiul semnalat.

bele şi céle ce în tine să află, spre om şi cele ce sînt în om [spre tine] să pot tîlcui", cuvintele dintre paranteze necesare pentru sublinierea reciprocităţii raportului dintre macrocosm şi microcosm au fost sărite de culegători. La fel, f. 77v : „Cunoscătoriului şi celui deplin om lumea aceasta [muncă, necaz] şi pediapsă îi iaste" sau la f. 131v—132r : „Că domnul acesta, al nostru [era încă de atunci hotărît], şi a veacului împărat, şi a cerului şi a pămîntului stăpînitoriu".

Omisiuni în textul grec am semnalat mai sus (p. XLI—XLII) ; ele pot fi şi ale traducătorului. Erorile în textul grec sînt mai numeroase. Multe sînt de ortografie, datorate unor culegători care vorbeau greaca populară, scriind-o după cum o pronunţau, fără să cunoască tradiţiile etimologice. De aci ortografia θήραθεν pentru θύραθεν (gînditor *dinafară*, adică exterior gîndirii creştine, deci păgîn) ; ἐνέχειρον pentru ἐνέχυρον (zălog, f. 17v, titlul cap. 54) ; σκήθης pentru σκύθης (scit, f. 70r, r. 1), νὰ ἀφήσεις în loc de νὰ ἀφήσῃς (să laşi, f. 76r, r. 27), νὰ προσθέσει în loc de νὰ προσθέσῃ (să adauge, f. 80v, r. 11), θέλει στοχαστῆ în loc de θέλει στοχασθῆ *(va medita*, f. 82r, r. 17), διδασκαλεία în loc de διδασκαλία *(învăţătură*, f. 83r, r. 25), νά πνείξῃ în loc de νὰ πνίξῃ *(să înnece*, f. 83r, r. 34). La fel se explică erorile de accentuare (ex. φρόνεσει în loc de φρονέσει f. 83r, titlul I).

Într-o operă grecească imprimată în acelaşi an, *Tomul dragostei asupra latinilor* al patriarhului Dositei al Ierusalimului, corectorul Ieremia Cacavela explica erorile prin faptul că „halcograful", Dionisie monahul, „era de altă limbă şi nu ştia carte grecească"[1]. Aceluiaşi culegător, menţionat pe foaia de titlu, trebuie să-i fi revenit culegerea textului grec şi în *Divanul*. Simpla neatenţie justifică însă erori ca: τοῦ ζώου τὸ Πνεῦμα (cu Π mare, confundat cu Duhul Sfînt, f. 25v, r. 13 şi 112, r. 6 de jos) ; τὸ καλόν în loc de, τὸ κακόν (f. 64v, r. 3 de jos) ; Θοῦ (prescurtare pentru *Dumnezeu)* în loc de θοῦ *(pune*, f. 69v, r. 7 de jos) ; μαθ. *(Matei)* în loc de μθ' *(49*, f. 97v) ; με/τὰ *cu* f. 119v, r. 14 cules cu ligatură μετὰ *(=după)*.

Punctuaţia este în ambele versiuni defectuoasă. Uneori, în frază, propoziţiile se despart prin punct, ca la f. 69v, r. 10 de jos: „la aceasta s-ar potrivi putea. A lui David spre priiatinii săi blăstăm".

O curioasă alegorie a disputei dintre Lume şi Înţelept împodobeşte ediţia din 1698, f. [IXv]. „Desfrînata Lume sau Trupul" sub înfăţişarea unui bătrîn, cu barba şi haina lungă a filozofului, centrat pe imaginea Cosmosului, ameninţă cu sabia pe „Omul inţălept sau

---

[1] I. Bianu şi N. Hodoş, *op. cit.*, t. I, p. 369.

Sufletul". Acesta este un tînăr îmbrăcat în veştminte princiare, cu coroană, de sub care plete bogate i se revarsă pe umeri. Arătînd cu mîna dreaptă spre frunte (chemare la înţelepciune) şi făcînd cu stînga semnul refuzului, tînărul înţelept calcă în picioare imaginea Cosmosului. Disputa se desfăşoară între coloanele unui portic. În jurul alegoriei cîteva citate biblice în română şi greacă, dintre care primul sintetizează locul omului în Cosmos: „Ce este omul că l-ai pomenit, sau fiiul omului că l-ai cercetat? Micşuratu-l-ai cu puţin oarece decît îngerii, cu slavă şi cinste l-ai încorunat, aşedzatu-l-ai preste lucrurile mînulor tale. Toate ai suppus supt picioarele lui—oile şi boii, încă şi dobitoacele cîmpului, paserile ceriului şi peştii mării" [*Ps.* 8, 4—8]. Alte citate amintesc primejdiile omului, fizice („Nepriiatinii omului, căsaşii lui, *Miheea* 3, 7), sau spirituale („Înţelepciunea cărnii, moarte", *Rom.* 3, 8 şi „Ucide sufletele carile nu mor", *Iez.* 3, 13).

Am numit alegoria curioasă, pentru că ea nu este întru totul conformă regulilor aplicate acestor compoziţii de iconografia medievală. Că autorul ei a vrut să respecte această iconografie este evident. Scena este clasică pentru ceea ce istoria motivului numeşte o „dispută între doi" reprezentată între coloane *(intercolumnium)*[1]. Numeroase exemple de acest fel ne oferă miniatura bizantină[2], ca şi aceea latină medievală[3]. Gesturile sînt concludente: Lumea face, cu stînga, semnul obişnuit al insistenţei, al rugăminţii[4]. Gesturile Înţeleptului aparţin aceleiaşi simbolice: dreapta arătînd spre cap, sediul raţiunii, este ceea ce Artelt numea *Einfinger Redegestus*[5]. Dreapta Înţeleptului face gestul de „respingere a cuvîntului" *(Entgegennehmen von Worten)*[6].

---

[1] Vezi studiul de bază al lui Warner Artelt, *Die Quellen der mittelalterlichen Dialogdarstellung*, Verl. Dr. Emil Ebering, 1934. VII + 132 + 1 f. pl. (Kunstgeschichtlichen Studien, H. III).

[2] Vezi Jean Ebersolt: *La miniature byzantine*, Paris et Bruxelles, 1926, pl. XXXVI, 1.

[3] Referinţe la Artelt, *op. cit.*, passim.

[4] Cf. Artelt, *op. cit.*, p. 86.

[5] *Idem*, p. 99—102; cf. şi *Ein Jahrtausend deutscher Kultur im Bilde*, hrsg. von W. Hofstaeter, H. Reichmann und J. Schneider, Leipzig, 1929, Abb. 63 şi Karl Ludhoff, *Beiträge zur Geschichte der Chirurgie im Mittelalter*, I, Leipzig, 1914.

[6] *Idem*, p. 78—91; pentru sensul gestului mîinii deschise şi ridicate, vezi şi Carl Sitte, *Die Gebärden der Griechen und Römer*, Leipzig, 1895, p. 28. Ca exemple ale temei disputei în arta europeană, v. şi Raffael *(Şcoala din Atena)*, Donatello (Porţile de bronz la Sagrestia vecchia di San Lorenzo, Florenţa), Rembrandt *(Cei doi învăţaţi)* şi referinţele studiului lui Fritz Saxe, *Frühes Christentum und spätes Heidentum im ihren Künstlerisches Ausdruck-Formen. I. Der Dialog als Thema der christlichen Kunst*, în *Wiener Jahrbuch für Kunstgeschichte*, N.F.2 (14) 1923, Wien 1925, p. 64—77.

Ceea ce nu mai concordă însă sînt personificările alese pentru Înțelept și pentru Lume. Veșmîntul lung și barba sînt, în vechea iconografie, semnele distinctive ale filozofului.[1] Bătrînul, și pentru Cantemir, este, de asemenea, personificarea Înțeleptului.[2] Dimpotrivă, tînărul prinț din alegoria *Divanului* are mai degrabă atribute lumești: coroana princiară, simbol al puterii temporale, veșmintele laice, tinerețea însăși semn al purității, dar și al lipsei de experiență. Simbolurile par, deci, inversate, și anume, de însuși Cantemir, care pare să fie autorul alegoriei[3]. Ce l-a condus pe cărturarul moldovean la o asemenea reprezentare?

Afară de cazul că autorul nostru copiază o imagine străină, două din lecturile sale precedente i-au putut furniza elementele alegoriei sale. Prima este însăși opera lui Van Helmont, pe care se atestă astfel că o citise în 1696—1697. În alegoria din *Compendiolum*, „prea frumoasa virtute" este înfățișată printr-un tînăr personaj care oferă mai multe asemănări cu la fel de tînărul Înțelept din *Divanul:* coroana pe cap, pletele pe umărul stîng, fața imberbă, veșmîntul lung, cingătoarea, mînecile scurte, atitudinea (amîndoi rezemați de o coloană, primul călcînd în picioare un leu, al doilea Cosmosul, elemente deopotrivă malefice în alegoriile analizate)[4].

Mai întîlnim însă o scriere medievală, în care Înțeleptul e un tînăr, iar Lumea deșartă un filozof bătrîn, scriere pe care Cantemir negreșit a cunoscut-o: *Varlaam și Ioasaf*. În cap. XXXI și urm.[5] asistăm tocmai la o asemenea controversă între Ioasaf (Înțeleptul) și Tevda (Filozoful idolatru), care încearcă, după îndemnul lui Avenir, tatăl lui Ioasaf, să-l atragă pe tînărul prinț spre frumusețile acestei lumi. Corespondența Tevda-Lumea este confirmată de întreaga lui argumentare și atitudinea din scrierea citată (în prototipul budist

---

[1] Cf. Aul. Gell. 9, 2, 4: *Video, inquit, barba, et pallium, filosophum nondum video*, sau Hor., *Sat.*, 2, 3, 35: *sapiens barba*.

[2] Printr-un bătrîn este personificat Înțeleptul în *Sacrosanctae scientiae indepingibilis imago*. Bătrînul poartă pe piept o oglindă simbolizînd cunoașterea prin revelația divină *(sacrosancta scientia)*, imagine comparabilă cu aceea din *Divanul*, unde Lumea e centrată pe medalionul reprezentînd Cosmosul.

[3] O altă alegorie a aceluiași, copiată din operele lui Van Helmont, în *Compendiolum universae logices institutionis* (vezi reproducerea în Ed. Acad. Rom., t. VI, pl. dintre p. 414—415; încă o copie de mîna lui Cantemir, în J.B. Van Helmont, *Physices universalis doctrina*, reprodusă *ibid.* între p. 470—475, cu mențiunea: *Ioan<nes> Demetrius Constan<tinus> Vayvo<da> pinxit*.

[4] Vezi desenul din *Compendiolum*, *loc. cit.*

[5] Vezi *Viața sfinților Varlaam și Ioasaf*, trad. Udriște Năsturel, Buc., 1904, p. 242 și urm.

al romanului *Varlaam și Ioasaf*, corespondentul lui Tevda este Mara, zeul iubirii, al păcatului și al morții)[1].

Manuscrisul *Divanului* trebuie să fi cuprins deci și modelul gravurii publicate în ediția din 1698. Gravura a fost însă executată în Moldova, ca și stema lui Antioh (foaia de titlu verso) sau floronul de la f. 143v, care pare să reprezinte capul de bour.

În rest, podoabele grafice ale ediției sînt sărace, alcătuite din compoziții tipografice transmise și tipăriturilor noastre ulterioare.[2]

*

Din exemplarele pe care le-am văzut[3] reiese că *Divanul* a fost o carte mult citită, ceea ce confirmă, cum vom vedea, frecventa copiere a ediției din 1698. Exemplarul nostru are numeroase corecturi în textul românesc, ca și în cel grecesc, iar la f. 114v următoarea însemnare de lectură: „Citit-am, văzut-am, priceput-am, înțeles-am, minunatu-m-am de această carte cu atîtea dovediri și mărturii ce adeverează din *Sf. Scriptură*. Mare duh au avut <cel> care o au tălmăcit. Să zic ca al <lui> Eliseiu, îndoit după cum au fost la Ilie prorocul. Pre care dar să mi-l dea și mie Dumnezeu. Amin. Popa Nicolae, 1834." Filele tuturor exemplarelor cercetate sînt aproape la fel de „feștelite" ca ale cărților de ritual. Exemplarele incomplete din cauza uzurii sînt reparate[4], uneori li se adaugă file albe, pe care sînt scrise texte importante, ca însemnările și copia lui Simeon Hiară de pe *Istorie, din ce pricină au început împăratul turcesc asupra împărații moscalilor oaste* (1768–1774) a lui Radu Duma.[5]

---

[1] Cf. N. Cartojan, *Cărțile populare în literatura românească*, vol. I, Buc., 1929, p. 235 și 237; cf. și miniatura din ms. rom. 1. 398 al Academiei, reprodusă în *Cercetări literare* 1 (1931–1932), Buc., 1934, p. 39 (informație a prof. univ. Dan Simonescu).

[2] Prof. I. Nanu, în studiul său *Stemele Georgiei și Țării Românești. Tbilisi–Iași* (în *Studii de istorie*, vol. VII, 1965) semnalează asemănările între chenarele tipografice din *Divanul* și publicațiile georgiene ulterioare, lucrate în tiparnița făcută cu sprijinul românesc la Tbilisi. Cp. și cu chenarul foii de titlu a *Liturghierului* greco-arab de la Snagov, 1701, reprodusă de I. Bianu și N. Hodoș, *Bibliografia românească veche*, t. I, Buc., 1903, p. 425.

[3] Din Biblioteca Academiei R.S.R., Bibliotecile Centrale Universitare din București și Iași, Biblioteca Filialei Cluj a Academiei R.S.R. și biblioteca noastră.

[4] Vezi ex. cu cota CVR 176 (RV, V, 9) al Bibliotecii Centrale Universitare din Iași, unde gravura alegorică este înlocuită cu una de mînă, liberă, dar interpretată la fel.

[5] Publicată de Em. N. Kretzulescu, *Codex Kretzulescus*, în *Revista pentru istorie, arheologie și filologie*, 11 (1910), p. 17–36; v. și I. Crăciun și A. Ilieș, *Repertoriul manuscriselor de cronici interne – sec. XV–XVIII – privind istoria României* (Buc.), 1963, p. 479, nr. 454. Exemplarul se află, în prezent, în biblioteca noastră.

Cartea a ajuns și în biblioteci străine.[1] Cantemir însuși era gata să o trimită în Germania în 1714. Scriind unui membru al Academiei din Berlin și prezentîndu-și activitatea literară și științifică publicului învățat german, el începe cu *Divanul*, oferindu-se să o trimită corespondentului său.[2]

3. *Circulația „Divanului" în copii manuscrise*. Cu toate dificultățile pe care trebuie să le fi întîmpinat cititorii *Divanului* datorită stilului greoi al cărții, tema însăși (cunoscută în secolul al XVIII-lea și prin traducerea *Cugetărilor* lui Gabriel Thureson de Oxenstiern, care cuprind în Cartea I, cap. 67 *Vorba trupului cu sufletul)* a interesat în așa măsură, încît opera lui Cantemir s-a bucurat de o mare răspîndire. Cînd exemplarele din ediția originală se împuținează, sînt greu de procurat sau se deteriorează, apar copiile manuscrise. Exemplarele cunoscute de noi sînt următoarele:

a) 1703, Transilvania — *Ms. XXXII/2 (fondul Astra) al Bibliotecii raionale din Sibiu*, f. 1—212: copia integrală a *Divanului*, fără foaia de titlu, ruptă în manuscris. Scris de popa Ion din Vizocna (Ocna-Sibiului), încheiat la 15 mai 1703. Fusese cumpărat în 28 martie 1822 de biserica din Rășinari cu 6 zloți și 10 creițari (însemnare la f. 3—14). Manuscris separat.[3]

b) 1753, Țara Românească (Mogoșoaia) — *Ms. rom. 1.329 al Bibliotecii Academiei R.S.R.*, f. $1^r$—$120^r$: Cartea I și Cartea a II-a (pînă la *Pentru cele șeapte vîrste)*. Scris de Constantin Săidăcariul (= șelarul) din Mogoșoaia, încheiat la 15 decembrie 7262 (1753). Manuscris laic separat.[4]

---

[1] Un ex. la British Museum semnalase Emile Legrand, *loc. cit.* Pe ex. Bibliotecii Academiei R.S.R., Filiala Cluj, f. III, însemnarea: „Inscriptus Cathalogo Librorum Sem. Dioces. Fogarasi per D." apoi note de lectură în limba română (f. $37^v$, $38^r$), însemnări în maghiară (f. $50^v$) și latină (f. $23^v$, $49^r$); exemplarul era citit în 1729 (f. $114^v$).

[2] Scrisoare publicată în revista *Neue Bücher-Saal der gelehrter Welt* din Leipzig, t. IV, 1714, p. 377—378; cf. Ovid Densusianu, *Notițe asupra lui D. Cantemir*, în *Revista critică literară*, Iași, 2 (1894), p. 64—65. Este curioasă însă absența totală a *Divanului* din listele de cărți vechi românești trimise Bibliotecii Academiei Române ca răspuns la apelul lansat în 1895, liste publicate de Augustin Z.N. Pop în studiul său *Bibliografia românească veche, operă de colaborare națională* în *Studii și cercetări de bibliologie*, 3 (1957), p. 215—249.

[3] Descris de Ștefan Pașca, *Des copies du „Divan" en Transylvanie*, în *Académie Roumaine, Langue et Littérature, Bulletin de la Section Littéraire*, 2 (1943), p. 119—120. Notăm la fiecare manuscris proveniența (mediu laic sau bisericesc) și felul cum a circulat (separat sau în miscelanee).

[4] Cf. G. Ștrempel, *Copiști de manuscrise românești pînă la 1800*, Buc., 1959, p. 4—5; G. Ștrempel, Fl. Moisil, L. Stoianovici, *Biblioteca Academiei R.S. România. Catalogul manuscriselor românești*, vol. IV, Buc., 1967, p. 567.

c) 1770, Moldova — *Ms. rom. 1.417 al Bibliotecii Academie R.S.R*, f. 1r — 56r: Cartea I. Scris de Constantin, fiul preotului Grigore, încheiat la 20 aprilie 1770.[1] Manuscris laic miscelaneu (mai cuprinde *Bertoldo* şi alte texte populare).

d) 1774, Ţara Românească (Rîmnicul-Vîlcea) — *Ms. rom. 1.267 al Bibliotecii Academiei R.S.R.*, f. 2r — 98r : Cărţile I (de la cap. 30, începutul codicelui lipseşte), a II-a, a III-a. Scris de Anatolie ierodiaconul în 1774 (însemnare la f. 102r). La f. 1v reproducerea alegorie „Înţeleptului şi Lumii", desen în culori. Manuscris laic, miscelaneu (cuprinde în rest o *Cosmografie* tradusă din ruseşte)[2].

e) 1795, Transilvania (Cerghidul-Mare) — *Ms. rom. 6.005 al Bibliotecii Academiei R.S.R.*, f. 1r — 44v: Cartea I, fragment din Cartea a III-a, cap. 77 *(Din cuvinte bune să se facă fapte bune)*, *Ale stoicilor porunci zéce*, *A altuia învăţătură* şi *Dovadă împotriva lumii din cartea a doao la punctuşul 54.* Însemnări marginale (ideile principale din diferite capitole) şi o notă de lectură la f. 44v : *Pentru Lavirint ce iaste.* Foile următoare (p. 90 — 104 în numerotarea copistului), lipsesc; de asemenea, p. 7 — 8 şi 81 — 82. Scris de Nicolae Olah, dascăl din Cerghidul-Mare în 1795 (însemnare la f. 51r). Manuscris religios, miscelaneu (în rest, un *Cuvînt împotriva beţiei* şi copii de documente ecleziastice).[3]

f) 1797, Transilvania — *Ms. rom. 2.507 al Bibliotecii Academiei R.S.R.*, f. 121v — 173v: *Carte de judecata Lumii cu Înţeleptul sau judecata Sufletului cu Trupul* (Cartea I pînă la sfîrşitul cap. 85: „către aceasta dară tot omul deplin spre a sufletului..." cp. ed. 1698, f. 43r). Scris de Petre Popovici, încheiat la 17 decembrie 1797. Manuscris religios şi laic miscelaneu (în rest cuprinde extrase din *Prologul cel mare muschicesc*, *Istoria răposatului mării-sale Grigorie-vodă Ghica*, *Pateric* etc.)[4]

g) Începutul secolului al XIX-lea, Transilvania — *Biblioteca Centrală de Stat a R.S.R.*, achiziţie recentă (1965), f. 1r: *Constantin-voevod Divanul lumii cu înţeleptul sau judecata sufletului cu trupul.* Cuprinde Cartea I şi a II-a (numai cap. 1 — 36, pînă la: „acela al Senecăi cuvînt mult foloséşte". Iniţialele împodobite cu diverse reprezentări ale

---

[1] Însemnare criptografiată la f. 56v, descifrată de G. Ştrempel, *op. cit.*, p. 36 — 37.

[2] Cf. şi G. Ştrempel, *op. cit.*, p. 4 — 5; G. Ştrempel, Fl. Moisil, L. Stoianovici, *op. cit.*, p. 410.

[3] Descris şi de Ştefan Paşca, *op. cit.*, p. 121 — 124.

[4] Cf. şi G. Ştrempel, *op. cit.*, p. 188.

Înțeleptului și ale Lumii, influențate de alegoria din ed. 1698. La f. $36^{v}$ portretul fantezist al autorului cu însemnarea: *Ioan Dimitrie Costandin Voevoda care au scos Divanul, spre pomenire.* Pe filele următoare însemnări de popa Ianăș din Grădiște, eparhia Hațegului, episcopia Făgărașului din anii 1812–1817 și de Iosef Popp din 1844. Însemnări de lectură (f. $9^{r}$ jos, la episodul Virsaviei: „adevărat este"). Manuscris religios, miscelaneu (în rest: *Protocolul cununaților parohiei Grădiște*, f. $45^{r}$; *Verș la morți*, f. $46^{v}$; *Verș la morți la om tînăr*, f. $47^{r}$; *Protocolul botezaților parohiei Grădiște*, f. $48^{v}$; *Polojeniia epurelui*, f. $49^{v}$–$50^{r}$; Însemnări diverse, f. $51^{v}$ și coperțile interioare).

h) Începutul secolului al XIX-lea, Moldova — *Ms. rom. 1.524 al Bibliotecii Academiei R.S.R.*, f. $1^{r}$–$2^{v}$: Cartea I (cap. 6–20), de la „ba, și e sama la împărați cum sfarmă cetăți", pînă la „Lume după păcat în rău s-au prefăcut". Manuscris laic și religios, miscelaneu (în rest: *Istoria răposatului Manolache Bogdan vel vornic*, în versuri, cuvîntări religioase, *Trepetnic* etc.).

i) Secolul al XIX-lea, Țara Românească — *Ms. rom. 5.566 al Bibliotecii Academiei R.S.R.*, f. $1^{r}$ — $26^{r}$: Cartea I (cap. 13–74 de la „Alexandru, ce folos vei avea" pînă la „ci numai în toate". Copierea a fost întreruptă. Manuscris separat.

j) 1831, Moldova (Iași) — *Ms. rom. 758 al Bibliotecii Academiei R.S.R.*, f. $94^{r}$–$154^{v}$: *Cartea către cetitoriu* (cu titlul: *Către cetitoriu luare-aminte)* și textul integral al ed. 1698. La f. $97^{r}$ titlul: *A lui Ioan Dimitrie Constandin Cantemir-voevod, la Divanul lumii cu Înțăleptul sau Giudecata sufletului cu trupul, Lumea bîrfind și Înțăleptul grăind cu adevărate dovezi.* Motivarea copierii, la f. $96^{r}$: „Fiind aceasta carte vechi și lipsind vro cîteva întrebări și răspunsuri, după cum am găsit, așa am și priscris-o. Anul 1831, luna iulie, în vreme boalii holerii în Iași. Grigori Frățița." Manuscris laic și religios, miscelaneu (în rest: *Letopisăț, Cuvinte* și *Cazanii* din Ioan Hrisotom, Damaschin, Teofan, Ilie Miniat etc. și *Tîlcul liturghiei)*.[1]

k) 1835, Transilvania (Satulung) — *Ms. rom. 1.698 al Bibliotecii Academiei R.S.R.*, f. $90^{v}$–$91^{v}$: Cartea I, numai cap. 1–14. Copistul se oprește apoi, ștergînd cuvîntul de legătură cu pagina următoare. Încercarea de a copia cel puțin titlurile capitolelor este și ea abandonată după cap. 17 (f. $92^{r}$), scriindu-se „Sfîrșit și lui Dumnezeu laudă". Manuscrisul e semnat de „Stan dascăl sîn Iordache log <ofăt>" din Săcele-Satulung și datat 1 august 1835. Manuscris religios, misce-

---

[1] Descris de I. Bianu și G. Nicolăiasa, *Biblioteca Academiei Române. Catalogul manuscriptelor românești*, t. III, Craiova, 1931, p. 29–30.

laneu (în rest: *Agathanghel*, prescurtări şi comentarii din *Vechiul Testament*, cazanii).

Cele 11 copii ale *Divanului* descrise mai sus provin deci trei din Moldova, trei din Ţara Românească şi cinci din Transilvania. Prezentarea manuscriselor arată că *Divanul* a circulat şi în copii separate (3), şi în miscelanee de cuprins religios şi laic (2). Copiştii erau din medii de cultură variate (din oraşe ca Iaşii, din marginea Bucureştilor sau de la ţară) şi interesul lor a mers pînă acolo încît au copiat şi difuzat scrierea lui Cantemir în manuscrise separate.

4. *Prescurtări sau prelucrări ale „Divanului"*. Desigur că tocmai stilul încurcat şi greoi al scrierii lui Cantemir a îndemnat pe unii cititori să redea substanţa dialogului din Cartea I într-o formă prescurtată şi inteligibilă. Cunoaştem două asemenea încercări: *Întrebarea Înţăleptului cu Lume* (1754) şi un rezumat al *Divanului* (1849), păstrate în următoarele manuscrise:

a) 1754, Transilvania (Bihor) — *Ms. fost al prof. N. Drăganu din Cluj*, f. 249v—265r: *O istorie a omului înţălept şi a lumii, cum s-au mustrat înţăleptul cu lume amîndoi*. Inc.: *Cine eşti dumneata de eşti aşa mîndră şi frumoasă şi împodobită?...* Scris în 1754 (se dau 7262 ani drept vîrstă a lumii), dar N. Drăganu crede că textul e mai vechi. A circulat, după cum reiese din însemnări, în Bihor (com. Surduc etc.). Manuscris cu cuprins religios şi laic, miscelaneu (în rest: *Învăţătură pentru tutun*, *Rugăciune de alungarea dracilor din ape* şi alte scrieri religioase, morale sau laice cu caracter popular)[1].

b) [1774], Moldova — *Ms. 2.379 al Bibliotecii Academiei R.S.R.*, f. 32v—38r. Inc.: *Înţăleptul zisă: Cine eşti dumneata de eşti aşa frumoasă şi împodobită?* Sf.: *Lume zisă: Dacă nu mă vrei, pas sănătos, că alţii mă roagă*[2]. Manuscrisul, datat 1810, pare copia unui text din 1773 după cum se poate stabili din vîrsta lumii (7281 — de ani = 1773). Face parte din tradiţia manuscrisului precedent (cp. începutul). Lucrarea constă într-o prescurtare a cap. 1—37 din Cartea I şi o încheiere sintetizînd atitudinea Înţeleptului şi a Lumii, fără ca disputa să ajungă la concilierea din originalul lui Cantemir. Expresiile şi imaginile luate din *Divanul* sînt destul de numeroase pentru a demonstra că această mică scriere anonimă este rezumatul *Divanului*. Manuscrisul din 1810 este un miscelaneu de cuprins laic (în rest: *Călindariu pe 1810* şi *Istoria poamelor*).

---

[1] Descris de N. Drăganu, *Pagini de literatură veche*, în *Dacoromania*, 3 (1921—1922), p. 238—240, 248.

[2] Publicat de M. Gaster în *Chrestomaţia română*, vol. II, p. 93—97; v. şi *idem*, vol. I, p. L.

c) 1789, Transilvania (Păuşe) — *Ms. rom. 3.170 al Bibliotecii Academiei R.S.R.*, f. 93v—98r: acelaşi text. Scris de Gheorghe Popovici — Cucuian din Păuşe, 1789. Manuscris de cuprins religios şi laic, miscelaneu *(Alexandria, Archirie, Cuvînt de vreme de apoi)*[1].

d) 1849, Moldova — *Ms. rom. 1.555 al Bibliotecii Academiei R.S.R.*, f. 158v—162r: *A lui Ioan Dimitrii Costantin Cantemir-voivod* <sic> *la Divanul lumii cu înțăleptul sau giudecata sufletului cu trupul, lumea bîrfind și înțăleptul adevărul grăind cu adevărate dovezi, cartea întîiu.* Cele cinci file cuprind o prescurtare, cu cuvintele originalului, a Cărţii I şi a II-a pînă la cap. 39, după care lucrarea este părăsită. De observat identitatea titlului cu acela din ms. rom. 758 (cf. mai sus, pct. i), datată la f. 162r: „1849 s-au scris, iunie 20". Manuscris religios, miscelaneu (în rest, texte hagiografice).

5. *O copie a versiunii greceşti.* Spyridon Lambros a descris în 1910 codicele nr. 109 din Biblioteca Societăţii istorice şi etnografice din Atena, care cuprinde o copie a versiunii greceşt a *Divanului*.[2] Este un manuscris din secolul al XVIII-lea, pe hîrtie, de 95 file, cuprinzînd — după ediţia de la Iaşi din 1698 — întreg textul grec al operei lui Cantemir, inclusiv cele trei prefeţe.[3] Codicele, provenit din donaţia lui Hristu D. Caragea, a fost găsit de acesta la Ghemi, orăşel din Tracia, în regiunea Adrianopolei.

În preţioasa sa lucrare *Urme româneşti în Răsăritul ortodox*, Marcu Beza a semnalat acum trei decenii acest manuscris cu o descriere sumară („Versiunea grecească a *Divanului Înțeleptului cu Lumea*, avînd în frunte scrisoarea cea caracteristică de închinare a lui Dimitrie Cantemir către fratele său Antioh, din care amintesc rîndurile: «Tha-

---

[1] Vezi şi G. Ştrempel, *op. cit.*, p. 190.

[2] Spyr. Lambros, Κατάλογος των κωδί κων των ἐν 'Αθῆναις βιβλιοθηκων πλὴν τῆς 'Εθνικῆς — Β' κωδίκεις τῆς 'Ιστορικῆςκαι 'Εθνο λογικῆς 'Εταιρειας, în Νέος 'Ελληνομνήμον, 7 (1910), p. 336—337, nr. 109. Mulţumim şi pe această cale colegului Leandros Vranoussis, directorul Arhivelor medievale ale Academiei din Atena, care a binevoit să ne procure descrierea manuscrisului menţionat.

[3] Din descrierea lui Lambros ar rezulta că manuscrisul — pe care nu l-am văzut — ar avea numai două din prefeţe *(Cartea de închinăciune* şi cea *Către cititor)*. Cum însă a doua poartă două semnături (a lui Cantemir şi a lui Cacavela), este posibilă o eroare în descrierea lui Lambros, care a omis epistola lui Cacavela. Titlul copiei are neînsemnate deosebiri faţă de ed. 1698, pe care n-am crezut necesar să le semnalăm. Tendinţa copistului de a prescurta, scriind numai esenţialul, este vizibilă din însăşi foaia de titlu care prezintă cîteva omisiuni.

les filosoful...» "etc.). Reproducerea „iscăliturii lui Dimitrie Cantemir"[1] ne arată că Beza se credea în fața unui autograf, dar altă reproducere a paginii a 2-a din manuscris[2] demonstrează că este vorba doar de o copie a versiunii grecești tipărite. Într-adevăr, foaia de titlu a acestei copii o reproduce pe aceea (grecească) a ed. 1698, din care este omisă numai menţiunea tipografilor. Este greu de crezut că în manuscrisul autograf Cantemir a trecut şi redactarea foii de titlu a ediţiei tipărite.

6. *Reeditările „Divanului"*. Hasdeu a republicat cel dintîi *Divanul* cu litere latine şi o ortografie latinizantă atenuată, în *Arhiva istorică a României*, 2 (1865), p. 82—170, împreună cu o sumară introducere intitulată *O scriere de filosofiă morală în limba română (idem*, p. 81—82). Editorul omite titlurile Cărţii a II-a şi *Scara*. Termenii arhaici şi unele neologisme sînt corect explicate în note subpaginale, iar expresiile, proverbele, particularităţile sintactice etc. sînt scoase în evidenţă prin litere cursive. Aparatul ediţiei Hasdeu se opreşte însă aici. Filologul notează numai desluşirile care-i vin repede sub condei, sărindu-le pe cele dificile, şi nu încearcă să identifice citatele fără referinţe din autorii clasici, osteneală la care îl obliga pregătirea sa de filolog.

Ediţia are omisiuni (ex. „au poate muviliţa în a Olimbului munte coastă să să cunoască?", *ed. cit.*, p. 84, r. 23) şi transcrieri greşite (ex. *nescărănddăvindu-se*, în loc de *nescărăndivindu-se*, p. 115, r. 27). În schimb, scoţînd în evidenţă prin cursive sau note pertinente informaţiile de ordi ı filologic, filozofic, social-politic întîlnite în textul operei, editorul făcea un excelent serviciu cercetărilor de acum un secol.

Faţă de ediţia lui Hasdeu apărută cu numai treisprezece ani înainte, deci încă accesibilă cititorilor la 1878, ediţia lui G. Sion, publicată sub auspiciile Academiei Române, este pretenţioasă şi inutilă. Contribuţiile sale noi sînt minime: o prefaţă în care naivităţile covîrşesc cele cîteva observaţii de bun-simţ, un *Glosar* incomplet şi plin de erori.

Transcrierea nu este mai corectă decît cea a lui Hasdeu, faţă de care este însă mai riguros latinizantă, spre totala desfigurare a textului

---

[1] *Op. cit.*, ed. a 2-a, Bucureşti, 1937, p. 191. Eroarea a trecut în albumul lui Scarlat Callimachi, Vladimir Block şi Elena Georgescu-Ionescu, *Dimitrie Cantemir. Viaţa şi opera în imagini*, Buc., 1963, în care la p. 32 se reproduce după Beza „autograful lui Dimitrie Cantemir pe manuscrisul grecesc al *Divanului*".

[2] *Op. cit.*, p. 190.

cantemirian[1]; la obscuritățile datorate normelor ortografice de atunci ale Academiei se adaugă erorile de lectură ale editorului, ceea ce ia ediției orice valoare filologică. Sion transcrie:

„Herbulu tiarii vechii si-au fostu alessu bouru
Numele vestindu-si ca tunulu prin nouru"...

În transcrierea acelorași versuri Hasdeu redase *budr*, *nudr* prin *buoru*, *nuoru*, mai aproape de forma originalului.

Dintre erorile de transcriere (sau tipar) ale ediției Sion cităm doar cîteva: modificarea numerotării Cărții I după cap. 8, ceea ce duce la necorespondența cu Cartea a II-a (deci nesocotirea intenției autorului), la suprimarea titlului cap. 9 din *Scara* cărții I și la repetarea erorii de alți cercetători care i-au folosit ediția; *Pildă din vechimea istoriei iea* (p. 51, r. 22, în loc de *vechile istorii)*; *dureri* (p. 56, r. 14 de jos, în loc de *daruri)*: omisiune *(iaste*, p. 61, r. 2); *Ai*, *cea lătrătoare* (în loc de *Aicea lătrătoare*[2], p. 69, r. 7 de jos); *Apost*. (p. 154, r. 6, în loc de *Apoc.)*; omisiune (p. 161, r. 10 de jos, sare cinci rînduri din original, f. 85v, r. 7—11); altă omisiune (p. 133, r. 4, cuvîntul *mésefa)* etc. Nici una din aceste greșeli nu e consemnată în *Erata* de la p. XV—XVI, care mai cuprinde altele 116.[3]

Editorul din 1878 n-a depus nici un efort pentru prezentarea științifică a *Divanului*, pentru lămurirea împrejurărilor istorice ale alcătuirii acestei opere. Observațiile din *Prefață* sînt rezultatele unei lecturi grăbite sau mărturisirea unei totale lipse de metodă științifică.[4] Caracterizări și ipoteze gratuite, informații inexacte, întrebări nerezolvate abundă în *Prefață*, ca și în notele subpaginale ale ediției ei. „Dimitrie era, precum se vede, o inteligență extraordinarie și a aflat mijloace nu numai să trăiască și să se instruiască, ci să-și facă chiar un nume distins în Constantinopole, astfeliu că a ajuns chiar la tronul Moldovei pe care se întreceau a-l precupeți (în 1693—1710!, *n.n.*) grecii din Fanariu"; „Ieremia Cacavela, un erudit distins pe timpul acela. Aceasta se vede și din epistola publicată în capul operei"[5];

[1] Dan Bădărău, *op. cit.*, p. 6, deplînge de asemenea „această ortografie a momentului care face citirea penibilă și înceată, ba chiar are darul să distragă uneori atenția cititorului de la sensul adînc al celor tratate".

[2] Menționăm că lectura *Ai, cea* pare mai plauzibilă (la fel citește P.P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 50), dar traducătorul în grecește scrie tot *Aicea* ('Εδῶ), așa încît o asemenea transcriere se impunea.

[3] Vezi alte erori semnalate de Șt. Giosu, *art. cit.*, p. 111, n. 6.

[4] Despre lipsa de informare și metodă a lui G. Sion, vezi și criticele lui Titu Maiorescu, *Beția de cuvinte*, în *Convorbiri literare*, 7 (1873), p. 79—81.

[5] *Prefața*, p. IX.

„... opera n-a fost scrisă în Moldova, ci în Constantinopole sau în Udriiu (Adrianopole), unde se vede *(sic!)* că a fost relegat junele principe ca căzut sub urgia vizirilor de atuncea, bănuit de hain sau rebel"[1]... „Lipsa de idei sau expresiune juvenilă" şi sfîrşitul ascetic al operei, ca şi imposibilitatea ca Dimitrie Cantemir să fi „putut avea pe degete texturile *Sfintelor Scripturi*" îl face pe Sion să atribuie *Divanul* lui Cacavela, cel puţin în ce priveşte inspirarea „fondului subiectului"[2]. Editorul întrevede posibilitatea de a stabili „sorgintea originalului": pentru aceasta ar trebui să aflăm cartea lui Andrei Wissowatius (despre care se vorbeşte către capul cărţii întîia la pag. 103 *n.n.*), "după care este poate o imitaţiune sau o prelucrare comandată ca teză de esercitii de către profesor elevului său"[3]. Nici un efort nu s-a depus atunci pentru aflarea unei cărţi care exista negreşit în bibliotecile Transilvaniei, cu care puteau uşor stabili relaţii membrii ardeleni ai Academiei, cum demonstrează în anii imediat următori bibliotecarul instituţiei, tînărul — pe atunci — Ioan Bianu.

Sion mărturiseşte: „Am crezut inutil de a reproduce şi versiunea grecească, căci ea nu ar fi adus nici o lumină de interes filologic sau literar", deşi nu poate răspunde la întrebarea „în care versiune s-a scris originalul"[4]. Limba textului grec i se pare atît de „neîngrijită, atît de barbară, încît nu o putem califica îndestul" şi se miră „cum însuşi învăţatul Cacavela a putut permite elevului său să iasă la lumină cu o grecească atît de comună"[5], adăugînd nedumerit: „poate că pe timpul acela aşa se scria limba grecească şi în asemine ipotesă trebuie să respingem ideea că versiunea aceasta a fost o lucrare originarie a lui Cantemir, fiindcă de la dînsul nu se mai văd alte opere scrise în limba aceasta"[6], argument de două ori neîntemeiat, deoarece, pe de o parte, Cantemir a scris şi alte opere în greceşte, iar pe de alta, pentru

---

[1] *Prefaţa*, p. IX.

[2] *Idem*, p. X. E curios cum o asemenea părere a putut fi însuşită de M. Gaster. În *Literatura populară română*, Buc., 1883, p. 167, Cacavela este deocamdată „editor... al cărţii *Divanul lumii*, ce se atribuie *(sic!)* lui Demetrie Cantemir", dar în *Chrestomaţia română*, vol. I, p. XLVIII, *Divanul* este chiar citat ca opera lui „(Cacavela) Cantemir". Această atribuire pripită trece la N. Drăganu, *Pagini de literatură veche*, în *Dacoromania*, 3 (1921—1922), care afirmă (după Gaster citat îndată) că *Divanul* „l-a compus, după cît se pare, în colaborare cu «plugariul» Cacavela", şi la Traian Bratu *(Cărţile populare la români*, în *Revista Fundaţiilor*, 3 (1936), nr. 10, p. 67, n. 1), care, tot după Gaster, îl numeşte pe Cacavela editor „al unei *cărţi atribuite* voievodului Dim. Cantemir, tipărite la Iaşi, la 1698".

[3] *Prefaţă*, p. X.

[4] *Ibidem*.

[5] *Idem*, p. XI.

[6] *Ibidem*.

că din faptul că *Divanul* era scris în greaca vorbită nu decurge că versiunea nu putea fi a lui Cantemir.

„Stilul și limba" *Divanului* sînt pentru Sion alte pricini de „mirare și confusiune"[1]. Topica ciudată a operei este explicată de editor prin lipsa de lecturi românești a autorului, care, exilat la Constantinopole, „nu dusese cu sine decît vorbirea limbei așa cum o învățase în casa părintească și puțină deprindere în scriere", de unde mulțimea acelor „barbarismi atît de grosolani"[2]. Deși vinovat de „neglijența ce arată în modul scrierii" și „ignoranța literară", autorul este, însă, observă Sion, un „creatoriu de cuvinte și chiar neolog".[3] Sion încheie *Prefața* cu explicarea erorilor de transcriere și tipar justificate prin „sistema etimologică" a Academiei, lipsa de semne diacritice și... „perplexitatea culegătorilor".

Această șubredă îndreptățire a unei metode de lucru precare nu e întrecută decît de scurtele comentarii la text, în care ignoranța este asociată cu o candidă comoditate. Sion nu verifică corect referințele și nu caută să identifice citatele. Citatul din *Ecleziastul*, XIII, 1 (citește *Ecclesiasticus*, adică *Înțelepciunea lui Iisus Sirah)* din Cartea a II-a, 48, îl pune în mirare „mai întîi că în textul grecesc se dă ca citațiune de la Sirach, apoi că în *Ecclesiastul* nu există o Carte a III-a (eroare de tipar pentru *a XIII-a)*, prin urmare nici citațiunea nu se găsește"; Sion nu cunoștea deci deosebirea dintre cărțile *Ecleziastului* și *Ecleziasticului* și nu se ostenise să verifice în cartea *Sirah*, unde citatul se găsește la locul corect indicat în text. Dar el nu înțelege nici sensul lui μακρύνω, și traducîndu-l prin „a înlătura" găsește ideea stihului din Cartea a III, cap. 15, „fără vigoare și înțelesul de tot obscur"[4]. Pentru că numai versurile din Cartea a III-a, 69 au referință (la Ausonius), Sion conchide că „toate versurile ce figurează în cartea aceasta fără citațiunea autorilor se vede că sînt traducțiuni fidele din Ausonie"[5], dar, evident, nu controlează în operele poetului latin pentru a-și verifica presupunerea[6]. Dacă se poate accepta ignorarea rarului bulgarism *bîhă* (în expresia „a prinde bîha" = a contesta, a nega), întîlnit în Cartea I, 76 (deși era corect explicat de Hasdeu în ediția sa, p. 134, n. 3) sau chiar a termenului biblic *curban*[7], în schimb

[1] *Prefață*, p. XI.
[2] *Idem*, p. XII.
[3] *Ibidem*.
[4] Ed. Sion, p. 202.
[5] *Idem*, p. 234.
[6] La pag. 201, n. 1 se mirase că pentru versurile traduse în text nu se citează autorul.
[7] *Idem*, *Glosar*, p. 6.

e curios ca *blagodarenia* să capete echivalenţele „adoraţiune", „bine cuvîntare"[1], iar *innoplemennic* pe acela de „nu eterodox", „bine credincios", cînd sensul este tocmai invers[2]. Exemplele de mai sus sînt concludente în ce priveşte inutilitatea şi nivelul scăzut al ediţiei Sion, care a fost, totuşi, mai cunoscută decît aceea, incomparabil superioară, a lui Hasdeu.

## VI. „DIVANUL" ÎN CULTURA ROMÂNEASCĂ ŞI ÎN CULTURA EUROPEANĂ

După cum autorul însuşi a dorit-o, *Divanul* a fost o scriere bine primită de cultura românească a vremii şi care, timp de peste două veacuri şi jumătate, a rămas în atenţia cărturarilor de la noi. Despre o operă care după difuzarea ei prin tipar a fost copiată de cel puţin 15 ori — manuscrisele cunoscute — în ambele ei versiuni, română şi greacă, este greu de spus că nu a putut rămîne în literatura noastră.[3] Opinia lui Sextil Puşcariu merită a fi amintită numai pentru a ilustra varietatea reacţiilor pe care le poate provoca o carte interesantă. Tipărită în 1698, copiată aproape din deceniu în deceniu pînă în 1846, retipărită în 1865 şi 1878, analizată în manuale sau studii pînă în ultimii ani — prima scriere a lui Cantemir continuă să-şi împlinească o funcţie culturală greu de contestat şi, după ce a bucurat pe vechii cititori, ea rămîne pentru cei de azi mărturia la fel de preţioasă a tradiţiei umanismului românesc. *Divanul* a răspuns deci dorinţei pe care o mărturisea Miron Costin în *Predoslovia* sa la *Viaţa lumii:* „Şi alte dăscălii şi învăţături ar putea fi pre limba românească de n-ar fi covîrşit vacul nostru acesta de acum de mare greotăţi, şi să fie şi spre învăţătura scripturii mai plecate a lăcuitorilor ţării noastre voie". Cartea lui Cantemir arăta şi „plecarea spre învăţătură" a românilor şi posibilitatea efortului nostru creator de a înavuţi cultura chiar în marile greutăţi ale veacului al XVII-lea.

Ca şi alte vechi scrieri, *Divanul* a ocupat succesiv mai multe locuri în cultura noastră. De la apariţie şi pînă către mijlocul secolului al XIX-lea, perioadă în care ediţia tipărită este prezentă în bibliotecile vii, citite, cum constatăm din însemnări şi din faptul că opera este răspîndită încă prin copii manuscrise, *Divanul* face parte din fondul literar circulant. Ea îndeplineşte în această fază funcţia de

---

[1] *Idem*, p. 3.

[2] *Idem*, p. 11.

[3] Sextil Puşcariu, *Istoria literaturii române, Epoca veche*, ed. a 2-a, Sibiu, 1930, p. 170.

operă etică, de educaţie religioasă, dar şi de reflecţie filozofică, prin atitudinea nouă a Lumii, exprimată în atitea din paginile sale, şi prin tratarea laică a temei *Fortuna labilis*. Ea contribuie în bună măsură la întreţinerea şi dezvoltarea interesului pentru temele „norocului nestatornic" şi a „disputei între suflet şi trup", tocmai sub această formă a dialogului. În secolele XVIII--XIX vom regăsi motivele în alte creaţii folclorice sau din literatura populară scrisă (*Mustrarea sufletului şi a trupului*[1], traducerile din Oxenstiern) ceea ce demonstrează, încă o dată, integrarea *Divanului* intr-un filon bogat al literaturii noastre vechi.

Treptat, cercul cititorilor *Divanului* se restringe însă la acela al ştiutorilor de carte de la sate şi al clericilor din mănăstiri.

Pentru o vreme, prima operă a lui Cantemir, eclipsată parţial de scrierile de faimă europeană ale cărturarului moldovean (*Istoria Imperiului otoman* şi *Descrierea Moldovei*), este cunoscută de oamenii noştri de cultură doar după nume sau după descrierile altora.[2]

În 1865, prin republicarea integrală, Hasdeu descoperă *Divanul* pentru istoriografia culturală şi pentru filologia noastră: „Pe lîngă importanţa-i pentru studiul limbei noastre, această carte este un document de mare valoare pentru istoria culturei naţionale, ca cea dintîi şi, pare-se, singura pînă acum operă filozofică română originală"[3]. Dar nici istoricii culturii, nici filologii n-au fost atît de sensibili cît ne-am fi aşteptat la semnalarea lui Hasdeu. Retipărirea *Divanului* în 1878 s-a datorat faptului că întreaga operă a lui Cantemir era reeditată de Academie; atenţia acordată cărturarului moldovean era provocată însă de alte scrieri, socotite mai valoroase, iar despre felul cum s-a retipărit *Divanul* am avut prilejul să scriem mai sus. În realitate, cartea nu a format obiectul unui studiu atent, aşa încit timp de cîteva

---

[1] Vezi N. Cartojan, *Cărţile populare în literatura românească*, vol. II, Buc., 1938, p. 215—216. La 1849 şi 1854 Anton Pann publica *Pocdinţa omului desmierdat sau Vorbire între suflet şi trup*, Buc., reluată de ierom. Paisie Lambru într-o broşură din 1905, *Vieaţa şi petrecerea omului desmierdat sau Convorbirea sufletului cu trupul*, Buc. Alte *Mustrări* sau *Vorbiri între suflet şi trup* se păstrează în fondul de manuscrise româneşti al Bibliotecii Academiei R.S. România.

[2] Aşa, George Bariţ, în articolul său *Dimitrie Cantemir, principele Moldovei*, publicat în *Transilvania*, 3 (1870), p. 118, descrie *Divanul* în mod evident după Alexius Horányi, *Memoria hungarorum et provincialium scriptis editis notorum*, pars II, Viennae, 1776, p. 285. Vasile Popp, în *Disertaţie despre tipografiile româneşti*, Sibiu, 1838, p. 79, folosise aceeaşi sursă. Era vremea în care Hasdeu se plîngea că despre Dimitrie Cantemir unii cercetători „nu cunosc nici titlurile producerilor sale" (*Notiţă asupra lui Cantemir Vv.*, în *Foiţa de istorie şi literatură*, I (1860), nr. 3, col. 69).

[3] B.P. Hasdeu, *O scriere de filosofie morală în limba română*, loc. cit., p. 81.

decenii cunoaşterea ei s-a limitat la observaţiile puţine ale lui Hasdeu şi la cele eronate ale lui G. Sion. M. Gaster însuşi rămîne tributar acestor informaţii, emiţînd opinii neaşteptat de greşite despre limba şi stilul cărţii şi raportul între versiuni.[1]

Pînă ce filologii îşi vor întoarce atenţia către opera lui Cantemir, mai întîi pentru studiul stilului, ea încremeneşte sub eticheta pe care i-o pune N. Iorga: „O compilaţie greoaie, rău scrisă şi fără scop", în cuprinsul căreia „puţini mai pot avea curajul să rătăcească"[2]. Sion în ediţia de autoritate a Academiei, Gaster, Iorga erau de ajuns pentru a stabili reputaţia unei opere, pentru a tăia elanul celor ce-ar fi vrut să o studieze sau a da idei preconcepute celor ce se încumetau.[3] *Divanul* capătă un număr de inventar în istoria literaturii române vechi, peste care manualele trec repede în favoarea *Istoriei ieroglifice*.[4]

Această carenţă a vechii istoriografii literare se întrerupe cu un mare studiu despre stilul lui Cantemir, în care analiza *Divanului* ocupă un loc însemnat, fără a răspunde însă întrebării privind originea acestui stil (influenţa celui latin, celui turcesc sau creaţie originală).[5] Se deplînge conţinutul sterp şi monoton al acestei opere, dar „stilul, ca unul ce nu se depărtează prea mult de tradiţie şi nu suferă prea mult de mania de originalitate a discipolului lui Van Helmont, stilul e mai aşezat, mai puţin bizar şi de neînţeles"[6]. A.D. Xenopol preţuieşte

---

[1] *Chrestomaţie română*, vol. I, Leipzig — Bucureşti, 1891, p. XLVIII.

[2] N. Iorga, *Istoria literaturii române în sec. XVIII*, vol. I, Buc., 1901, p. 274 — 275.

[3] La aceasta contribuise şi Aron Densuşianu *(Istoria limbei şi literaturei române*, ed. a 2-a, Iaşi, 1894, p. 181), căruia limba *Divanului* îi păruse „exotică, nenaturală şi greoaie pînă la dezgust, intervertită şi încurcată pînă la neînţeles". A.D. Xenopol protestează în *Istoria românilor din Dacia Traiană*, ed. a 3-a, vol. VIII, Buc., 1929, p. 206, nr. 32, vorbind despre „limba curat românească" a lui Cantemir şi despre „tema îndeobşte interesant tratată... cugetările nouă şi fericite" ale *Divanului* (*idem*, p. 210).

[4] A contribuit la aceasta şi o altă idee neîntemeiată pe nimic, tot a lui G. Sion *(Prefaţa*, p. X), şi anume, că *Divanul* ar fi o prelucrare după Wissowatius „comandată ca teză de exerciţii de către profesor (Cacavela) elevului său "(Cantemir). Afirmaţia şi-a străbătut drumul nediscutată de nimeni (Dan Bădărău, *op. cit.*, p. 7, nr. 3, credea însă că lucrarea de „abilitare" a lui Cantemir ar fi fost *Compendiolum)*, repetată pînă în studii recente („un exerciţiu, ca să spunem aşa, de nivel înalt, însă un exerciţiu de învăţăcel, sub îndrumarea unui dascăl superior cum a fost igumenul cretan Ieremia Cacavela", Şerban Cioculescu, *Despre stilul lui Dimitrie Cantemir*, în *Tribuna*, 2 [1958], nr. 35, p. 1).

[5] Dragoş Protopopescu, *Stilul lui Dimitrie Cantemir*, în *Analele Academiei Române*, S. II, Mem. lit., 37 (1914 — 1915), p. 125 — 170.

[6] *Art. cit.*, p. 135 — 136.

însă *Divanul* tocmai pentru limbă și idei.[1] Mihail Eminescu îmbogățește Biblioteca Universității din Iași cu un exemplar plătit cu 170 lei noi în 1874, acela folosit azi de cercetători.[2]

Pînă la reîndreptarea atenției cercetătorilor asupra *Divanului* principalul serviciu culturii noastre moderne îl făcuse Hasdeu: acela de a fi semnalat prezența în literatura română a secolului al XVII-lea a unei opere de filozofie considerată, pe atunci, originală. Mențiunile despre *Divanul* în manualele sau cursurile universitare repetă în general această apreciere, contribuind astfel la întărirea conștiinței generale despre vechimea culturii noastre. *Divanul* căpătase astfel în această perioadă a circulației lui funcțiunea unui jalon în istoria gîndirii românești. Tocmai pentru aceasta prima operă a lui Cantemir merita, desigur, mai multă atenție din partea cercetătorilor.

Principalele studii apărute în ultimii ani despre viața și opera lui Cantemir, semnate de P.P. Panaitescu și de Dan Bădărău, marchează o etapă nouă în studierea *Divanului*. Din numeroasele probleme pe care le pune cartea se încearcă rezolvarea cîtorva prin analize atente: originea temei[3], scrierile din care se inspiră autorul[4], ideile filozofice,

---

[1] *Op. cit.*, p. 206, nr. 32 și p. 210; G. Pascu, în *Viața și operele lui Dimitrie Cantemir*, Buc., 1924, p. 33, insistă asupra importanței filozofice a *Divanului*.

[2] Este exemplarul cu nr. 114/74, descris de Eminescu în adresa către Ministerul Instrucțiunii din 15 octombrie 1874 [cf. G. Zane, *Cîteva știri despre M. Eminescu*, în *Revista Fundațiilor*, 6 (1939), p. 317–326, și M. Bordeianu, *Autografe eminesciene pe cărți din Biblioteca Universitară din Iași*, în *Călăuza bibliotecarului* 17 (1964), nr. 6, p. 336]. Este interesantă indicația marelui poet rezultată dintr-o intuiție sau dintr-o analiză a textului: *„text român cu traducerea grecească"*.

[3] D. Russo (dar înainte de el Ovid Densusianu, *Istoria literaturii române*, Buc. 1898, p. 517) crezuse că găsește ideea centrală a *Divanului* în *Dioptra* lui Philippos Monotropos (*Manuscrisele grecești* din Biblioteca Academiei Române, Buc., 1901, p. 10). P.P. Panaitescu compară cele două scrieri conchizînd asupra originalității *Divanului* prin tratarea literară și soluția laică, deosebită de aceea a *Dioptrei*. Dan Bădărău, *op. cit.*, p. 118–120, extinde comparația la *Venatio scientiarum* a lui Van Helmont, cu concluzia că nu acesta este modelul *Divanului*.

[4] P.P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 51, reia observația mai veche a lui Sion despre folosirea la Wissowatius, semnalînd interesul unei contaminări a ideilor din *Divanul* cu gîndirea unitariană. Dan Bădărău insistă asupra lui Wissowatius (*op. cit.*, p. 121–123), fără a putea stabili încă în ce măsură l-a utilizat Cantemir. Reluată în contribuții mai noi (v. studiul nostru *Dialogul Orient–Occident, tradiție–inovație în „Divanul" lui Dimitrie Cantemir*, publicat în *Buletinul Comisiei naționale a R.S. România pentru UNESCO* (1964), nr. 1–2 (ian.-iun.), p. 43, și P. Vaida, *Umanistul Andrei Wissowatius tradus de Dimitrie Cantemir*, în *Gazeta literară*, 11 (1964), nr. 37 (din 10 septembrie), această chestiune de istorie literară a fost definitiv lămurită în ultima analiză comparativă a lui P. Vaida, *Dimitrie Cantemir și Andrei Wissowatius*, în *Revista de filozofie*, 12 (1965), p. 37–48.

etice şi sociale. Principala contribuţie în aceste chestiuni o aduce Dan Bădărău[1], care scrie primele pagini clare despre aportul filozofic al *Divanului*[2], semnalînd astfel caracterul complex al acestui document de gîndire românească din secolul al XVII-lea şi, în general, valoarea sa pentru studiul prefacerii în sens modern a culturii noastre acum trei veacuri.

Deocamdată în lucrări de sinteză *Divanului* i se acordă mereu mai multă atenţie de către filologi[3], istoricii literaturii[4] sau ai filozofiei noastre[5]. Dar opera prezintă încă suficiente aspecte neclare pentru a fi menţinută pe şantierul cercetării ştiinţifice. Izvoarele *Divanului*, în special pentru Cartea a II-a, traducătorul versiunii greceşti, motivul celor două tiraje, limba şi stilul mai necesită analize şi căutări, pe care studiul de faţă a căutat, la locul lor, să le semnaleze.

Scris într-un centru important de cultură sud-est-europeană, asociind elemente de gîndire din răsăritul şi apusul continentului, publicat şi în limba greacă, *Divanul* aparţine prin temă, geneză şi destinaţie tezaurului comun al literaturii europene. Cantemir însuşi considera că prima lui scriere poate interesa cercul învăţaţilor de la Academia din Berlin. În 1776, Alexius Horányi o menţiona între lucrările cunoscute ale vremii.[6] A. Papadopoulos-Vretos o aminteşte în 1854, în a sa *Istorie a literaturii neogreceşti*[7]. Deşi descris de Emile Legrand la sfîrşitul veacului trecut ca o carte ce intră şi în bibliografia elenică, *Divanul* nu a format însă pînă acum obiectul unui studiu privind locul său în istoria literaturii neogreceşti. Viitorul cercetător al acestei opere integrată procesului de formare al cugetării greceşti moderne va trebui, de asemenea, să ţină seamă că prin *Divanul* un text unitarian este pentru întiia oară tradus în greaca populară.

Pentru că Oxenstiern acordă prea puţine pagini disputei între Suflet şi Trup în *Cugetările* sale, *Divanul* rămîne ultima operă care

---

[1] *Op. cit.*

[2] *Filozofia lui Dimitrie Cantemir*, p. 111–125, 195, 284, 291.

[3] Al. Rosetti şi B. Cazacu, *Istoria limbii române literare*, vol. I, Buc., 1961, p. 300–318.

[4] *Istoria literaturii române*, vol. I, Buc., 1961, p. 612–614.

[5] *Istoria gîndirii sociale şi filozofice în România*, Buc., 1964, p. 80 (Dan Bădărău) şi P. Vaida, *art. cit.*

[6] *Op. cit.*, p. 285, unde *Divanul* este descris astfel: *Mundus et anima, in Graeca et Moldava lingua scriptus liber et in Moldavia impressus, in dialogos partitus, praecipua Ethicae capita continens*. Descrierea e luată după biografia lui Cantemir anexată ediţiilor occidentale a *Istoriei Imperiului otoman*.

[7] Νεοελληνικὴ φιλολογία, τομ. Α', Ἀθῆναις,, 1854, p. 46, nr. 130.

tratează pe larg motivul în literatura medievală. După cum arătam mai sus, prin interpretarea şi soluţia pe care o dă temei *Fortuna labilis*, scrierea lui Cantemir ocupă în istoricul acestei teme un loc pe care nici un studiu viitor nu-l poate ignora, şi este cazul să regretăm că nici F. Batiuşkov, nici Ramiro Ortiz nu au surprins interesul unei analize a *Divanului* sub acest raport. Prezenţa citatelor din al-Saadi şi sensul pe care Cantemir îl dă *Divanului*, ca gen literar, fac din opera sa un document al schimburilor culturale Orient–Occident[1]. Apelul la autorităţi din gîndirea clasică sau medievală – păgîne, catolice, unitariene – într-o carte de etică ortodoxă este plin de semnificaţie pentru lărgirea orizontului cultural sud-est-european în pragul epocii moderne. Iată tot atîtea motive care conferă primei scrieri a lui Cantemir o însemnătate ce depăşeşte graniţele culturii româneşti.

*Divanul* este una din operele mari ale gîndirii româneşti şi ale cugetării Europei de sud-est în general. Substanţa bogată şi nuanţată a acestei scrieri, în care sînt întreţesute, într-un interesant efort de sinteză, ideile raţionalismului încă tînăr cu urzeala gîndirii medievale în curs de prefacere, fac din prima lucrare a lui Dimitrie Cantemir cartea reprezentativă a unei epoci şi a unei mari lupte de idei care avea să separe religiosul de laic şi să aducă apoi triumful celui din urmă în culturile română şi neogrecească. Lupta aceasta a fost îndelungată şi dificilă. Procesul de ieşire din făgaşul tradiţional al gîndirii medievale şi de angajare într-o nouă viziune a omului şi a lumii s-a desfăşurat în Europa de răsărit într-un interval mai mare de timp decît în Apus. Diferitele etape ale acestui proces şi particularităţile lui nu au fost îndeajuns studiate nici pentru gîndirea greacă, nici pentru cea română. Apariţia atitudinii noi faţă de om şi viaţă atribuită secolului al XVIII-lea şi pătrunderii ideilor iluminismului în ţările balcanice este în realitate mai veche. Pledoaria pentru raţiune pe care o aduce *Divanul* este una din dovezile ce pot atesta că înainte de iluminism terenul pentru o nouă orientare a gîndirii era pregătit în cultura românească.

Această afirmaţie pare temerară, şi ea trebuie susţinută de argumente. Este greu de văzut într-un manual de realizare umană după principiile creştinismului ortodox un jalon între două gîndiri atît de deosebite ca sens şi spirit cum sînt creştinismul tradiţional şi raţionalismul modern. Dar trebuie să acceptăm că o operă care foloseşte ca argumente demonstraţia raţională şi ia ca arbitru raţiunea este –

---

[1] Cf. studiul nostru citat mai sus, *Dialogul Orient–Occident, tradiţie–inovaţie, în „Divanul" lui Dimitrie Cantemir*, p. 41–45 şi 49–50.

indiferent de haina sa teologală — o operă a spiritului nou, raționalist și o infringere a principiului autorității pe care se rezemase un mileniu și jumătate cugetarea europeană. *Divanul* este o asemenea operă. În ea se afirmă tendințe ce mijeau de cîteva decenii în gindirea românească, de a renunța la revelație ca izvor al adevărului și de a supune vechile dogme examenului critic al omului natural. Faptul că aceste tendințe se manifestă încă sub haina obișnuitelor formule religioase și în cîmpul culturii religioase nu trebuie să ne înșele. Colaborarea cărturarilor laici a însemnat pentru Biserică a introduce calul troian în cetate; folosind vechiul armament într-un sens nou, acești cărturari vor lucra la dărîmarea cetății dinăuntru în afară. Iată de ce activitatea cărturarilor de formația lui Milescu, Constantin Cantacuzino sau Cantemir — analizată în lumina conflictului la care luau parte și a pozițiilor noi pe care ei le reprezentau — este capabilă să ne lămurească o serie de aspecte nedeslușite încă ale începuturilor gindirii românești moderne.

*Divanul* este o operă de gindire, și sub acest raport interesează pe cercetătorii filozofiei noastre, una din vechile opere de exprimare în limba română într-o formă artistică — ceea ce ii justifică atenția filologiei și istoriografiei literare — și totodată unul din izvoarele prețioase de informație asupra cunoștințelor variate ale cărturarilor români din secolul al XVII-lea și ale cititorilor lui. El interesează deci, în egală măsură, istoria culturii române vechi.

Această întreită valoare a *Divanului* îi îndreptățește pentru totdeauna prețuirea iubitorilor de cultură și atenția cercetătorilor.

## NOTA EDITORULUI

1. Versiunea românească a *Divanului* este publicată în ediţia de faţă potrivit regulilor de transcriere interpretativă, reduse însă la minimum din preocuparea de a nu modifica fără folos fizionomia textului original.

La obişnuitele dificultăţi întîmpinate în editarea cu litere latine a textelor chirilice, *Divanul* adaugă cîteva datorate unor împrejurări proprii imprimării din 1698 a acestei opere.

Manuscrisul lui Cantemir nu s-a păstrat, iar textul transcris prin ediţia de la Iaşi poartă în mod vădit amprenta inconsecvenţelor ortografice sau neînţelegerii manuscrisului original de către tipografii Athanasie şi Dionisie.

Dacă, în lipsa manuscrisului autorului, nu putem şti în ce măsură ortografia lui a fost consecventă (deci dacă dublete ca *nici-nice*, *căci-căce*, *păghară-păhară*, *pe-pre*, *sufferire-suferire* etc. sau triplete ca *sint*, *sănt*, *sînt* etc., păstrate în ediţia de faţă, sint datorate neatenţiei culegătorilor sau autorului însuşi), este limpede că unele erori din ediţia 1698 nu pot fi ale lui Cantemir. Aşa, de exemplu, dintr-o neînţelegere a culegătorilor, referinţa „caută-se Tineris [= Iuvenal]" (f. 113) este tipărită „caută Setineris" (eroare ce stăruie şi în ediţia Hasdeu, p. 152, şi în aceea a lui Sion, p. 199), iar „Constantin" (f. 88) devine în textul grec paralel Κονστάντιος. Asemenea erori (a se vedea şi cele semnalate în notele textului sau în *Comentarii)* învederează intervenţia culegătorilor în textul lui Cantemir, ceea ce creează mari dificultăţi restabilirii textului din manuscrisul autorului. Se adaugă faptul că *Divanul* este prima operă cunoscută a lui Cantemir, aşa încît ea nu poate beneficia de compararea cu un text anterior care să ajute la stabilirea formelor de limbă sau regulilor ortografice proprii autorului în acea etapă a creaţiei sale.

Interesul deosebit de mare pe care îl prezintă textele cantemiriene ne-a convins că numai o transcriere grafică ar putea pune în fața cercetătorilor toate aspectele, atît de variate și valoroase, ale unei limbi poate prea căutată, încărcată, nefirească adesea, dar reprezentativă pentru aportul unui mare umanist la formarea românei literare. Caracterul prezentei ediții neingăduind adoptarea unui asemenea sistem, ne-am străduit totuși să ne menținem aproape de ea, apelînd la transcrierea fonetică, redînd textul cu minimum de modificări, fără a folosi semne diacritice și numai cu literele alfabetului latin. Cum înseși ezitările și inconsecvențele ortografice ale autorului sau ale culegătorilor sînt interesante pentru cercetători, lipsa de unitate ortografică (redusă și nesupărătoare) este compensată de celelalte avantaje oferite de criteriul neintervenirii în textul lui Cantemir.

Normele de transcriere după care ne-am condus în ediția de față sînt următoarele:

a. Echivalențele obișnuite slovă-literă au fost respectate, cu următoarele observații:

Ѕ a fost transcris *dz*, iar

З = *z*;

о și ѡ = *o*;

оү, ȣ = *u*; cînd apare la sfîrșitul cuvintelor (rar ъ) după grupuri consonantice, îndeosebi spre sfîrșitul cărții, slova ȣ a fost transliterată peste tot;

ч și џ au fost transcrise *ce*, *ci* și *ge*, *gi*, după pronunțarea literară de azi; înainte de *e* și *ea* cele două slove au fost transcrise totdeauna *ce*, *ge*. Culegătorii manifestă o mare incertitudine față de valoarea și întrebuințarea slovei ч (*aceasta* este cules ачмаста, ачѣста, ачꙗста; cu excepția ultimului caz, cînd din motive arătate mai jos am păstrat pe *ia*, am transcris uniform *aceasta*).

ь, în cazurile rare cînd a fost întrebuințat în loc de ъ, a fost transcris *ă* sau *î*; în celelalte cazuri (interconsonantic, sau la final după consoană), nu a fost transliterat, fiind vorba doar de tradiții ortografice; numai la cuvîntul Петрь s-a transcris *u* (= Petru); în două cazuri ы a fost transcris *i* (*mine* — în loc de *mîne* —, f. 1ʳ și *oamenîi*, f. 108ʳ), fiind socotite erori de tipar.

ъ și ѫ exprimă deopotrivă în textul *Divanului* pe *ă* sau *î* кътръ și кътрѫ, декѫт și декът; ca urmare, au fost transcrise cu litera cerută de pronunția de azi;

Ѣ a fost redat întotdeauna prin *ea* (*é*);

ю = *iu*;

ꙗ = *ia;* se observă o anumită preocupare în textul cărții ca unele

cuvinte cuprinzind diftongul *ea* — *ia* (şi pe care, potrivit pronunţiei de astăzi le-am fi transcris *ea*) să fie în mod constant culese cu ѧ (ex.: *driaptă*, *întriagă*, *socotială* etc.); unele din aceste cuvinte au comun faptul că infinitivul verbului corespunzător se termină în *i* (*amăgială*, f. 1v; *dobîndiască*, f. 5r — 5v); *domniască*, f. 8r; *stăpîniască*, f. 8v; *omeniască*, f. 103v; *ispitiască*, f. 103r; *citială*, f. VIIr, ceea ce nu explică, evident, pe *înțeliaptă*, *triabă* etc.

ѧ = *ea* după consoană, cînd e cules (frecvent) în loc de ѣ *(carea)*, şi cînd e izolată (pron., pers. III sing.); *ia* iniţial *(iaste)* şi după vocală *(aceaia)*;

θ = *th* *(Mathei)*, sau *ft* *(eftină*, f. 13v);

ѵ = *i* (în unele cuvinte străine ca моѵсѣ sau сатѵра dar *v* *(Evropa*, f. 21r) sau *u* *(multe, unii, un* etc., v. f. 48v şi urm. unde par să fie erori de cules pentru оѵ);

ѫ are valoare de *în*, *îm* şi *î* (întîlnim formele ѫделѹнг, dar şi ѫнделѹнг, ѫпзрат, dar şi ѫмпзрат, iar izolat ѫ şi ѫн, f. 96r); slova a fost transcrisă deci *î*, *îm* sau *în*, după caz; culegătorii oscilează în ce priveşte raportul lui *în* (prepoziţie) şi cuvîntul următor sau al lui *în* (prefix) şi silaba următoare: la capăt de rînd s-a cules şi *în* — | *vrémea* (f. 39r) şi *în țelept* (fără cratimă, ca două cuvinte deosebite, f. 54r); ambele situaţii se întîlnesc şi în alte părţi ale ediţiei 1698 (a se vedea de ex. ѫтине, într-un cuvînt, f. 28r, 31r etc. şi ѫ | делѹнг, separat, f. 27r);

ericul (ь), paiericul (ъ) = *i* cînd au valoare fonetică (ex. нич, кѫчъ), nu au fost transcrise cînd aveau numai valoare grafică; foarte des aceste semne sînt înlocuite prin ᵛ (transcris *i*) sau titlă (la literele suprapuse final: кѫч, нгроч, сѫс = *să să*, тоц, ѥртоц etc.); am verificat în acest ultim caz funcţiunea titlei de a înlocui şi alte vocale decît *i*[1].

Cifrele au fost redate prin cifre (arabe), iar nu prin litere.

b. Au fost menţinute formele genitivale oscilante *(împărăţii* şi *împărăţiii)*, consoanele duble *(suppunere, sufferire)*, ca şi, în general, formele duble ale unor cuvinte. Uneori literele duble provin din limba originală a neologismului *(pocaanie, gheenna, vremeannic)* sau a numelui propriu *(Evva, Avraam)*; alteori ele vor să sublinieze originea latină a unui cuvînt *(nesufferit, suppus)*. Ele au fost intenţionate deci de Cantemir, iar formele cu o singură literă pot fi scăpări ale culegătorilor. Raportul dintre frecvenţa diferitelor forme ale cuvin-

[1] A se vedea articolul lui Diomid Strungaru, citat mai sus, p. LXX, n. 1. În cazul înlocuirii vocalei prin titlă transcrierea noastră nu va fi considerată deci o întregire.

telor *căci* și *nici* nu ni s-a părut concludent pentru a unifica. În text aceste cuvinte sînt culese ничꙋ, ничꙋ ни$^{ч}$ și ничє (la fel *căci*); am transcris primele trei forme prin *nici (căci)*, iar a patra prin *nice* (forma кꙋ$^{ч}$ nu ar putea fi transcrisă *căce*, a se vedea versul de la f. 93$^{r}$ — *Căci la iad nu va fi plată* — unde metrica arată clar că, astfel cules, кꙋ$^{ч}$ se citește *căci*, nu *căce*). Raportul între formele lui *sînt* este următorul: синт — 84%, сꙟнт — 14,5 % și сꙟнт — 1,5%. S-a transcris *sint* în primul caz și *sînt* în ultimele două.

Alte forme duble, menținute ca atare, mai des întîlnite, sînt: *vei-vii, voi-voiu, ar-ari, macar-măcar-măcară, priiatin-prieten, mincinos-minciunos*.

Unele forme duble fonetice sau numai grafice *pe aceeași pagină sau rînd* lasă loc presupunerii că ele răspund unei nevoi de variație dorită de autor sau de culegători (ex. ꙟтꙋнѣрік și ꙟтꙋнарікꙋл, f. 6$^{r}$; фрꙋмсѣцелор și фрꙋмсеацє, f. 3$^{v}$; мѣсери și масери, f. 21; *pe* nime amăgesc, *pre* nime urăsc, f. 20$^{r}$, același rînd[1]; vezi și f. 43$^{r}$ etc.; *pohtéște* și *pofti*, f. 20$^{v}$; *din* și *den*, f. 70$^{v}$ — 71$^{r}$; *nedejdiuești* și *nedejduiaște*, f. 71$^{r}$). Lipsa de literă nu poate fi invocată (litera înlocuită sau absentă reapare pe aceeași pagină mai jos), iar vecinătatea punea îndată în lumină eroarea de tipar dacă acesta ar fi fost cazul. Un argument în plus pentru menținerea formelor duble și, în general, a ceea ce numai aparent sînt simple inconsecvențe.

c. Au fost completate tacit cuvintele prescurtate: *Is. Hs.* (= Isus Hristos), *Psl.* (= Psalm), *Dmndzău* (= Dumnădzău), *sflet.* (= suflet), *Dvid* (= David), dar nu *gl.* (= glavă), prescurtat și *gv.*, ex. f. 45$^{v}$, 54$^{v}$, *car.* (= cartea), *posl.* (poslaniia), *sh.* (stihul), nici prescurtările folosite în referințele biblice.

d. Am completat tacit cu *i* rarele cazuri cînd *ț* final nu era scris cu titlă, er, eric, sau paieric (*ți*, f. 45$^{v}$, *ți va*, f. 52$^{r}$, *ce-ț*, f. 79$^{r}$ etc.), socotindu-se simple erori de tipar (cca 25 la cca 700 cuvinte în care apare *ț* final). La fel am procedat cu *ș* final în cuvinte ca *iarăși, nu-și, l-ași, aceluiași* etc., în care *ș* e suprapus, cu titlă pe care am considerat-o a fi înlocuirea vocalei *i*.

Nu l-am adăugat în schimb în interiorul expresiei formate cu pronumele în dativ (*ț-ai, ț-au*, f. 94$^{v}$ etc.). De asemenea, nu a fost adăugat *i* înainte de *e* inițial, nici nu a fost intercalat la vocalele în hiat avînd al doilea element vocala *e*, ca în ortografia actuală.

În cazul lui *m* suprapus am observat lipsa consecventă a lui *i* (sau a titlei, ericului etc.), în această poziție, *ceea ce pare să fi constituit*

---

[1] De observat că principiul economiei de spațiu nu se aplică, *pre* fiind la capătul rîndului, și *pe* în interior.

*o regulă a culegătorilor* (a se vedea: *cine-m*, f. $25^r$, $68^v$, $104^v$; *îm*, f. $11^v$, $82^r$, $86^r$, $95^v$; *nu-m*, f. $10^r$, $28^r$, $34^v$, $75^r$; *pare-m*, f. $30^v$; *să-m*, f. $35^r$, $36^r$; *spune-m*, f. $9^v$, $32^r$, $114^v$; *suflîndu-m*, f. $28^r$; *viață-m*, f. $13^r$; *vine-m*, f. $6^v$). În toate aceste cazuri nu am adăugat *i*.

e. S-a menținut acordul imperfect dintre subiect și predicat *(ei a, el au)*, considerîndu-l o realitate sintactică.

f. Erorile de tipar au fost îndreptate tacit în text, cu excepția referințelor despre care vezi mai jos.

g. Numai referințele biblice au fost completate [în paranteze drepte], dar nu corectate, deoarece erorile pot ajuta adesea la identificarea izvorului folosit de autor. Pentru referințele exacte și identificarea citatelor fără referințe a se vedea traducerea versiunii grecești.

2. *Traducerea versiunii grecești.* În ediția de față dăm și traducerea versiunii grecești a *Divanului*. Publicarea acestei traduceri alături de textul românesc al lui Cantemir ni s-a părut necesară din mai multe motive.

Între cititorul de astăzi și textul *Divanului* sînt o serie de văluri care împiedică înțelegerea lesnicioasă, completă și exactă a operei lui Cantemir. La dificultățile proprii scrierilor acestuia (sintaxa întortocheată, vocabularul uneori ermetic) se adaugă împrejurări obiective (evoluția terminologiei filozofice și etice în limba română), care fac lectura obositoare și obligă la *interpretarea* textului după regulile obișnuite textelor vechi (așezarea cuvintelor în ordinea de azi, completarea frazei, stabilirea sensului termenilor dificili). *Divanul* rămîne astfel ascuns în norul de praf al arhaismelor de stil și limbă, împiedicîndu-ne să-l citim ca pe o operă de filozofie și etică nouă pentru timpul cînd fusese alcătuită și publicată.

Particularitățile de stil și limbă formează, fără îndoială, obiectul principalei atenții a filologilor, istoricilor literaturii și filozofiei noastre, care vor face totdeauna apel la textul originalului românesc. O reeditare a acestui original era deci indispensabilă. Dar cititorilor dornici să cunoască în primul rînd *ideile* cărții și să-și formeze impresii rezultate dintr-o lectură cursivă le *era necesară o traducere ale cărei avantaje trebuie recunoscute, oricît ne-ar părea de greu să admitem că un clasic român din secolele XVII—XVIII are nevoie să fie tradus.*

Versiunea greacă a *Divanului* ne-a oferit cele mai bune condiții pentru această operație menită să pună în fața cititorului de azi un text limpede și modern al cărții. Scrisă în *greaca vorbită* a timpului, această versiune era mai comprehensibilă decît textul românesc. Folosind terminologia filozofică a unei limbi cu o venerabilă tra-

diţie în domeniul gîndirii, ideile sînt mai clar exprimate, cu cuvinte rămase în vocabularul filozofic şi etic modern.

Traducere a unei scrieri româneşti de gîndire din secolul al XVII-lea, efectuată de un contemporan al autorului, versiunea greacă este un excelent instrument de control pentru înţelegerea exactă a textului lui Cantemir. Felul în care traducătorul redă anumiţi termeni româneşti ne arată sensurile acelor termeni în româna vremii. Astfel, traducătorul în greacă ştie că *inema* (f. 24ᵛ) nu înseamnă „inimă", ci „suflet" (ψυχή); că prin *înţelepciune* (f. 107ᵛ) autorul nu înţelege totdeauna „sofia"[1], ci şi „virtutea" (ἀρετῆ); *ştiinţa ascunsului inimii* (f. 113ʳ) este „conştiinţa" (συνείδησις) etc. Restabilind forma greacă a unor expresii româneşti provenite din aceeaşi limbă, traducătorul ne pune în faţa sensului lor exact, mai greu de recunoscut în româna secolului al XVII-lea pentru cititorul neprevenit. Astfel, în Cartea I, cap. 32, poftind *cinste politicească*, Înţeleptul nu cere Lumii o „demnitate politică", aşa cum pare la prima lectură (aceasta o va cere în capitolul următor, cînd doreşte *între stăpîniri să mă învrednicesc)*, ci numai „onoruri sociale", nuanţă pe care o redă expresia grecească.

Chiar cînd traducătorul crede necesar să se depărteze de textul românesc (ca în cazurile semnalate mai sus, p. XLI-XLII), el ne oferă prilejul unor analize comparative deosebit de interesante pentru studiile semantice asupra românei vechi, ca şi pentru cercetările de istorie a gîndirii noastre.

Evitînd soluţia unui text hibrid care ar fi rezultat din încercarea de a face comprehensibil însuşi originalul românesc printr-o reordonare a cuvintelor[2], traducerea versiunii greceşti oferă deci următoarele avantaje:

— un text clar, uşor de parcurs, restabilind un contact comod între cititorul de azi şi gîndirea lui Cantemir;

— un text care, prin terminologia modernă, scoate îndată în evidenţă pregătirea filozofică, etică şi culturală a autorului;

— un text finisat din punct de vedere redacţional, prin completarea referinţelor, îndreptarea celor greşite, identificarea citatelor din alţi autori, operaţii care, fiind făcute în traducere, au permis

---

[1] Confuzia a putut străbate şi în lucrări recente de analiză a filozofiei lui Cantemir (vezi Dan Bădărău, *op. cit.*, p. 63).

[2] Vezi rezultatul unor asemenea încercări efectuate pentru a da inteligibilitate textului lui Cantemir la acad. Emil Petrovici, *Limba lui Dimitrie Cantemir, loc. cit.*, p. 123—125. Textul rezultat din aşezarea cuvintelor în ordinea sintactică de azi a limbii române cîştigă în claritate, fără a fi pe deplin desluşit din cauza vocabularului arhaic.

respectarea formei autentice a textului original, interesant și prin imperfecțiunile sau lacunele lui;

— un text care permite cercetătorilor analiza raporturilor dintre originalul românesc și versiunea greacă.

Preocuparea noastră a fost mai puțin de a da o traducere literară, cît una exactă. Repetițiile, pleonasmele, unele neajunsuri stilistice ale textului grec au fost, deci, redate aidoma. Comparînd însă mereu versiunea greacă și originalul românesc, au fost îndreptate, după acesta, erorile de tipar[1] sau traducere din textul grecesc din care am dat exemple mai sus (v. p. XLI-XLII) și în *Comentarii*. Referințele pe care traducătorul sau culegătorul uneori le omite au fost peste tot completate[2], iar citatele fără referințe, identificate pe cît a fost cu putință.

3. *Textul latin al Cărții a III-a („Stimuli virtutum, fraena peccatorum")* a fost reprodus după ediția din Amsterdam, 1682, folosită și de Cantemir, cu mici îndreptări de punctuație. Avantajul comparațiilor intre originalul latin și traducerea românească a lui Cantemir, pe care le permite această juxtapunere, nu mai trebuie argumentat.

4. *Aparatul critic* al ediției de față cuprinde:

*Note* în subsolul traducerii textului grec, cuprinzînd unele expresii sau termeni în limba greacă și referințe la operele sau locurile biblice citate, dar neindicate în text.

*Comentarii* la textul *Divanului*.

*Variante*. Am dat diferențele dintre tirajul II al filelor 1—24 față de tirajul I (exemplarul J. Byck, vezi mai sus, p. LXXIX-LXXXII).

*Bibliografia* lucrării care cuprinde descrierea operei și scrierile privitoare la diferitele ei aspecte.

*Indici*. Arhaismele semantice sau fonetice au fost grupate într-un *Glosar*, iar noțiunile etice, filozofice, istorice, religioase, științifice, într-un *Indice cultural*, inventar selectiv al cunoștințelor lui Cantemir la vîrsta alcătuirii *Divanului*.

Pentru a oferi posibilitatea comparării terminologiei cantemiriene cu aceea a altor limbi de cultură ale vremii, în acest indice

---

[1] Ex. f. 41$^{r}$, r. 3 de sus: ἀπὸ ἐτοῦταις ταῖς [corect: τρεῖς] ηλικιαῖς = *într-acéste trei rămase vîrste*.

[2] Referințele biblice au fost notate conform versiunii din care este luat citatul: *Vulgata* (pentru textele *traduse* în greacă după originalul românesc, care folosea versiunea latină a *Bibliei*), dar *Septuaginta* pentru textele în care traducătorul apelează la această versiune. Aceasta explică și deosebirile dintre textele aceluiași citat în cele două versiuni, ca, de exemplu, în *Carte cătră cetitoriu*, f. VI$^{r-v}$, pasajul din *Ieremia* 25, 15—16.

am reprodus, alături de cuvîntul românesc, corespondentele sale grecești și, de cîte ori a fost posibil, pe cele latine. Termenii latini sînt cei *traduși de Cantemir* după Wissowatius sau alți autori; termenii grecești sînt aceia adoptați de traducătorul *Divanului* pentru redarea cuvintelor românești. Greaca dispunînd de mai multe posibilități pentru traducerea aceluiași termen românesc, în raport cu sensul nuanțat al fiecărei noțiuni, este firesc să constatăm că unele cuvinte au fost redate în mai multe feluri în versiunea greacă. *Indicele cultural* servește, deci, în trei scopuri: el reprezintă un inventar al cunoștințelor lui Cantemir oglindite în prima sa scriere; ne arată posibilitățile limbii române de la sfîrșitul secolului al XVII-lea de a reda terminologia filozofică și etică a latinei antice sau medievale și, în sfîrșit, nuanțele pe care traducătorul grec al unei opere etice românești le putea surprinde în aceeași vreme în terminologia noastră culturală.

Inventarul informației lui Cantemir este completat de *Indicele de nume* și de *Indicele de autori și opere*, care trimit la toate locurile unde un nume sau o operă sînt menționate. În *Glosar* și *Indicele cultural* am trimis, pentru fiecare cuvînt, numai la cîteva pagini, pentru a ușura urmărirea termenilor și în context.



Editorul exprimă vii mulțumiri celor care l-au asistat în cursul pregătirii acestei ediții — Anastase și Mihail Caratașu, Mihai Nasta, Valeria Dincă, Gheorghina Haneș, Crina Naum-Mircescu.

# DIVANUL